

مجموع فتاوى

شيخ الإسلام ابن تيمية

بمطبع دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

المجلد التاسع

مَجْمُوعُ فَتَاوَى

شَيْخِ الْإِسْلَامِ زَيْدِ بْنِ تَيْمِيَّةٍ
قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

جَنَعَ وَتَرْتِيبَ الرُّحُومِ
عَبْدُ الْحَمْدِ مُحَمَّدُ بْنُ قَاسِمٍ
بِمَسَاعِدَةِ ابْنِهِ مُحَمَّدٍ

المجلد التاسع

کتاب

المِنْطِقَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

سُئِلَ بَيْعُ الْإِسْلَامِ

أحمد بن تيمية - قدس الله روحه

ما تقولون في «المنطق» (١)

وهل من قال إنه فرض كفاية ، مصيب أم مخطيء ؟

فأجاب : الحمد لله :

أما المنطق : فمن قال : إنه فرض كفاية ، وإن من ليس له به خبرة
فليس له ثقة بشيء من علومه ، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه .

(١) هذا الجواب — قسم من كتاب « تقض المنطق »

كثيرة التعداد ، مشتمل على أمور فاسدة ، ودعاو باطلة كثيرة ، لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها .

بل الواقع قديماً وحديثاً : أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ، وينظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة ، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه .

فأحسن ما يحمل عليه كلام المتكلم في هذا : أن يكون قد كان هو وأمثاله في غاية الجهالة والضلالة ، وقد فقدوا اسباب الهدى كلها ، فلم يجدوا ما يردم عن تلك الجهالات إلا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة ، فانه بسبب بعض ذلك رجع كثير من هؤلاء عن بعض باطلهم ، وان لم يحصل لهم حق بنفعهم ، وان وقعوا في باطل آخر . ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الاسلام بوجه من الوجوه . إذ من هذه حاله فأنما أتى من نفسه بترك ما امر الله به من الحق ، حتى احتاج الى الباطل .

ومن المعلوم : ان القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه . ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم ، بل يعرضون عنها . اما لطولها ، واما لعدم فائدتها ، واما لفسادها ، واما لعدم تمييزها وما فيها من الأجمال والاشتباه . فان فيه مواضع كثيرة هي لحم جبل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل .

ولهذا ما زال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونهم ويذمون أهله، وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتياً فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتى أن من الحكايات المشهورة التي بلغتنا: أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بالتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي، وقال: اخذها منه أفضل من اخذ عكا. مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبجراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم اسلاماً، وأمثلهم اعتقاداً.

ومن المعلوم أن الأمور الدقيقة: سواء كانت حقاً أو باطلاً، إيماناً أو كفرًا، لا تعلم إلا بذكاء وفطنة، فكذلك أهله قد يستجهلون من لم يشركهم في علمهم، وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم، إذا كان فيه قصور في الذكاء والبيان، وهم كما قال الله تعالى: (إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون. وإذا مروا بهم يتغامزون. وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين. وإذا رأوهم، قالوا: إن هؤلاء لضالون. وما أرسلوا عليهم حافظين. قالوا: الذين آمنوا من الكفار يضحكون. على الأرائك ينظرون. هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون؟).

فاذا تقلدوا عن طواغيتهم أن كل ما لم يحصل بهذه الطريق القياسية فليس يعلم، وقد لا يحصل لكثير منهم من هذه الطريق القياسية ما يستفيد

به الايمان الواجب ، فيكون كافرا زنديقا منافقاً جاهلاً ضالاً مضلاً ، ظلوماً كفوراً ، ويكون من اكابر اعداء الرسل ، الذين قال الله فيهم : وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين ، وكفى بربك هادياً ونصيراً . وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ؛ كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلاً . ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيراً) .

وربما حصل لبعضهم ايمان اما من هذه الطريق او من غيرها . ويحصل له ابضاً منها نفاق ، فيكون فيه ايمان ونفاق ، ويكون في حال مؤمناً وفي حال منافقاً ، ويكون مرتدّاً : اما عن اصل الدين ، او عن بعض شرائعه : اما ردة نفاق ، واما ردة كفر . وهذا كثير غالب ، لا سيما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق .

فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال ما لا يتسع لذكره المقام .

ولهذا لما تفتن كثير منهم لما في هذا النفي من الجهل والضلال صاروا يقولون : النفوس القدسية — كنفس الأنبياء والاولياء — تفيض عليها المعارف بدون الطريق القياسية .

وهم متفقون جميعهم على ان من النفوس من تستغني عن وزن علومها

بالموازن الصناعية في المنطق ، لكن قد يقولون : هو حكيم بالطبع .

والقياس ينعقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو ؛ وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض . لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين . فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينافي فيه احد منهم .

والكلام هنا : هل تستغني النفوس في علومها بالكلية عن نفس القياس المذكور ، ومواده المعينة . فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء ، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس شيء آخر . فأنهم يزعمون « انه آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن ان يزل في فكره وفساد هذا مبسوط مذكور في موضع غير هذا .

ونحن بعد ان تبينا عدم فائدته ، وان كان قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونه ، ثم تبينا انا لو قدرنا انه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيد هو فلا يجوز ان يقال : ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص ، ولسائر بني آدم طريق إلا بمثل القياس المنطقي . فان هذا قول بلا علم . وهو كذب محقق . ولهذا ما زال متكلموا المسلمين — وإن كان فيهم نوع من البدعة — لهم من الرد عليه وعلى اهله وبيان الاستغناء عنه ، وحصول الضرر والجهل به والكفر ما

ليس هذا موضعه ؛ دع غيرهم من طوائف المسلمين وعلمائهم وامتهم ، كما ذكره
القاضي ابو بكر بن الباقلاني في كتاب « الدقائق » .

فأما الشعري — وهو ما يفيد مجرد التخيل وتحريك النفس — وذلك
يظهر بأنهم جعلوا الأقيسة خمسة : البرهاني ، والخطابي ، والجدلي . والشعري
والمغلطي السوفسطائي . وهو ما يشبه الحق وهو باطل ، وهو
الحكمة الموهمة — فلا غرض لنا فيه هنا ، ولكن غرضنا
تلك الثلاثة .

قالوا : « الجدلي » ما سلم المخاطب مقدماته ، و « الخطابي » ما كانت
مقدماته مشهورة بين الناس ، و « البرهاني » ما كانت مقدماته معلومة .

وكثير من المقدمات تكون — مع كونها خطائية او جدلية — يقينية
برهانية ، بل وكذلك مع كونها شعرية ، ولكن هي من جهة التيقن بها : تسمى
برهانية ، ومن جهة شهرتها عند عموم الناس وقبولهم لها : تسمى خطائية ،
ومن جهة تسليم الشخص المعين لها : تسمى جدلية .

وهذا كلام أولئك المبتدعة من الصائبة الذين لم يذكروا النبوات ، ولا
تعرضوا لها بنفي ولا إثبات . وعدم التصديق للرسول واتباعهم كفر وضلال .
وان لم يعتقد تكذيبهم فالكفر والضلال أعم من التكذيب .

وأما قول بعض المتأخرين في المشهورات : هي المقبولات لكون صاحبها مؤيداً بأمر يوجب قبول قوله ونحو ذلك — فهذه من الزيادات التي ألزمهم إياها الحجة ، ورأوا وجوب قبولها على طريقة الأولين . ولهذا كان غالب صابئة المتأخرين الذين هم الفلاسفة ممتزجين بالحنيفية ، كما أن غالب من دخل في الفلسفة من الخفاء مزج الحنيفية بالصب ، ولبس الحق بالباطل ، أعني بالصب المتدع الذي ليس فيه إيمان بالنسوات كصبه صاحب المنطق وأتباعه .

وأما الصب القديم فذاك أصحابه : منهم المؤمنون بالله واليوم الآخر ، الذين آمنوا وعملوا الصالحات . فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، كما أن اليهود والتصر منه ما أهله مبتدعون ضلال قبل إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، ومنه ما كان أهله متبعين للحق . وهم الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات ، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

ومن قال من العلماء المصنفين في المنطق : إن القياس الخطابي هو ما يفيد الظن ، كما أن البرهاني ما يفيد العلم : فلم يعرف مقصود القوم ؛ ولا قال حقاً . فإن كل واحد من الخطابي والجدي قد يفيد الظن ، كما أن البرهاني قد تكون مقدماته مشهورة ومسألة .

فالتقسيم لمواد القياس وقع باعتبار الجهات التي يقبل منها ؛ فتارة يقبل

القول لانه معلوم ؛ اذ العلم يوجب القبول . واما كونه لا يفيد العلم فلا يوجب قبوله الا لسبب . فان كان لشهرته : فهو خطابي ، ولو لم يفد علما ولا ظنا . وهو ايضا خطابي اذا كانت قضيته مشهورة ، وان افاد علما او ظنا . والقول في الجدلي كذلك .

ثم انهم قد يمثلون المشهورات المقبولات التي ليست علمية بقولنا « العلم حسن والجهل قبيح ، والعدل حسن ، والظلم قبيح » ونحو ذلك من الاحكام العملية العقلية التي يثبتها من يقول بالتحسين والتقبيح ، ويزعمون انا اذا رجعنا الى محض العقل لم نجد فيه حكما بذلك . وقد يمثلونها بأن الموجود لا بد ان يكون مبانيا للموجود الآخر او محايثا له ، او ان الموجود لا بد ان يكون بجهة من الجهات . او يكون جازر الرؤية ويزعمون : ان هذا من احكام الوهم لا الفطرة العقلية .

قالوا : لان العقل يسلم مقدمات يعلم بها فساد الحكم الاول .

وهذا كله تخليط ظاهر لمن تدبره .

فأما تلك القضايا التي سموها مشهورات غير معلومة فهي من العلوم العقلية البديهية التي جزم العقول بها اعظم من جزمها بكثير من العلوم الحسائية والطبيعية ، وهي كما قال اكثر المتكلمين من اهل الاسلام ، بل اكثر متكلمي اهل الارض من جميع الطوائف : انها قضايا بديهية عقلية ؛ لكن

قد لا يحسنون تفسير ذلك . فان حسن ذلك وقبحه هو حسن الافعال وقبحها ،
وحسن الفعل هو كونه مقتضيا لما يطلبه الحي لذاته ويريده من المقاصد ، وقبحه
بالعكس . والامر كذلك .

فان العلم والصدق والعدل هي كذلك محصلة لما يطلب لذاته ويراد
لنفسه من المقاصد ، فحسن الفعل وقبحه هو لكونه محصلا للمقصود المراد
بذاته او منافيا لذلك .

ولهذا كان الحق يطلق تارة بمعنى النفي والاثبات فيقال : هذا
حق اي ثابت ، وهذا باطل اي متنف ؛ وفي الافعال : بمعنى التحصيل للمقصود ،
فيقال : هذا الفعل حق ؛ اي نافع ؛ او محصل للمقصود ، ويقال : باطل اي
لا فائدة فيه ونحو ذلك ،

وأما زعمهم : أن البديهية والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فساده :
فهذا غلط ؛ لأن القياس لا بد له من مقدمات بديهية فطرية ، فان جوز
ان تكون المقدمات الفطرية البديهية غلطاً من غير تبين غلطها إلا بالقياس ،
لكان قد تعارضت المقدمات الفطرية بنفسها ، ومقتضى القياس الذي
مقدماته فطرية . فليس ردهذه المقدمات الفطرية لأجل تلك بأولى من العكس
بل الغلط فيما نقل مقدماته أولى ، فما يعلم بالقياس بمقدمات فطرية : اقرب إلى
الغلط مما يعلم بمجرد الفطرة .

وهذا يذكرونه في نفي علو الله على العرش ونحو ذلك من أباطيلهم .

والمقصود هنا : ان متقدميهم لم يذكروا المقدمات المتلقاة من الأنبياء ، ولكن المتأخرون رتبوه على ذلك : إما بطريق الصابئة الذين لبسوا الحيفية بالصابئة : كابن سينا ونحوه ، وإما بطريق المتكلمين الذين احسنوا الظن بما ذكره المنطقيون وقرروا إثبات العلم بموجب النبوات به .

أما الاول : فانه جعل علوم الأنبياء من العلوم الحدسية لقوة صفاء تلك النفوس القدسية وطهارتها ، وان قوى النفوس في الحدس لاتقف عند حد . ولا بد للعالم من نظام ينصبه حكيم ، فيعطى النفوس المؤيدة من القوة ما تعلم به ما لا يعلمه غيرها بطريق الحدس ، ويتمثل لها ما تسمعه وتراه في نفسها من الكلام ومن الملائكة ما لا يسمعه غيرها ، ويكون لها من القوة العملية التي تطيعها بها هيولى العالم ما ليس لغيرها ، فهذه الخوارق في قوى العلم مع السمع والبصر ، وقوة العمل والقدرة : هي النبوة عندهم .

ومعلوم ان الحدس راجع إلى قياس التمثيل ، كما تقدم . وأما ما يسمع ويرى في نفسه فهو من جنس الرؤيا ، وهذا القدر يحصل مثله لكثير من من عوام الناس ، وكفارهم ، فضلا عن اولياء الله وانبيائه . فكيف يجعل ذلك هو غاية النبوة ؟ وان كان الذي يثبتونه للأنبياء اكمل وأشرف ، فهو كملك اقوى من ملك . ولهذا صاروا يقولون : النبوة مكتسبة ، ولم يثبتوا نزول

ملائكة من عند الله إلى من يختاره ويصطفيه من عباده. ولا قصد إلى تكليم شخص معين من رسله ؛ كما يذكر عن بعض قدمائهم انه قال لموسى بن عمران : انا أصدقك في كل شيء إلا في ان علة العلل كلك ، ما اقدر ان اصدقك في هذا!. ولهذا صار من ضل بمثل هذا الكلام يدعي مساواة الأنبياء والمرسلين او التقدم عليهم ؛ وهذا كثير في كثير من الناس الذين يعتقدون في انفسهم انهم أكمل النوع ، وهم من اجهل الناس واطمهم واكفرهم واعظمهم نفاقا .

واما المتكلمون المنطقيون فيقولون : يعلم بهذا القياس ثبوت الصانع وقدرته وجواز ارسال الرسل ؛ وتأيد الله لهم بما يوجب تصديقهم فيما يقولونه وهذه الطريقة اقرب الى طريقة العلماء المؤمنين ؛ وان كان قد يكون فيها انواع من الباطل : تارة من جهة ما نقلوه عن المنطقيين ؛ وتارة من جهة ما ابتدعوه مما ليس هذا موضعه .

ومنطقية اليهود والنصارى كذلك ؛ لكن الهدى والعلم والبيان في فلاسفة المسلمين ومتكلميهم اعظم منه في اهل الكتابين ؛ لما في نيك الملتن من الفساد .

ولكن الغرض تقرير جنس النبوات . فان اهل الملل متفقون عليها لكن اليهود والنصارى آمنوا ببعض الرسل وكفروا ببعض . والصابئة الفلاسفة ونحوهم آمنوا ببعض صفات الرسالة دون بعض . فاذا اتفق متفلسف من اهل

الكتاب جمع الكافرين : الكفر بخاتم المرسلين . والكفر بحقائق صفات الرسالة في جميع المرسلين ، فهذا هذا .

فيقال لهم — مع علمهم بتفاوت قوى بني آدم في الادراك — : ما المانع من ان يخرق سمع احدهم وبصره ، حتى يسمع ويرى من الامور الموجودة في الخارج ما لا يراه غيره ؟ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « انى أرى ما لا ترون ، وأسمع ما لا تسمعون ، أظت السماء وحق لها ان تظ ، ما فيها موضع اربع اصابع إلا وملك قائم او قاعد او رাকع او ساجد » فهذا احساس بالظاهر او بالباطن لما هو في الخارج .

وكذلك العلوم الكلية البديهية قد علمتم انها ليس لها حد في بني آدم فمن اين لكم ان بعض النفوس يكون لها من العلوم البديهية ما يختص بها وحدها او بها وبأمثالها ما لا يكون من البديهيات عندهم ؟ وإذا كان هذا ممكناً — وعامة اهل الأرض على أنه واقع لغير الأنبياء — دع الأنبياء — فمثل هذه العلوم ليس في منطقكم طريق اليها ، إذ ليست من المشهورات ولا الجدليات ، ولا موادها عندهم يقينية ، واتم لانعمون نفياً ، وجمهور اهل الأرض من الأولين والآخرين على إثباتها . فان كذبتهم بها كنتم — مع الكفر والتكذيب بالحق وخسارة الدنيا والآخرة — تاركين لمنطقكم ايضاً ، وخارجين عما اوجبتموه على انفسكم : انكم لاتقولون إلا بموجب القياس ، إذ ليس لكم بهذا النفي قياس

ولا حجة تذكر . ولهذا لم تذكروا عليه حجة ، وإنما اندرج هذا النفي في كلامكم بغير حجة .

وان قلت : بل هي حق ، اعترفتم بان من الحق مالا يوزن بميزان منطقكم .
وان قلت : لاندرى احق هي ام باطل ؟ اعترفتم بان اعظم المطالب واجلها لا يوزن بميزان المنطق .

فان صدقتم لم يوافقكم المنطق . وإن كذبتكم لم يوافقكم المنطق . وان ارتبتم لم ينفعكم المنطق .

ومن المعلوم : ان موازين الأموال لا يقصد أن يوزن بها الحطب والرصاص دون الذهب والفضة . وامر النبوات وما جاءت به الرسل اعظم في العلوم من الذهب في الأموال . فاذا لم يكن في منطقكم ميزان له كان الميزان — مع انه ميزان — عائلاً جاراً ، وهو أيضاً عاجز . فهو ميزان جاهل ظالم إذ هو اما ان يرد الحق ويدفعه فيكون ظالماً ، اولا يزنه ولا يبين امره فيكون جاهلاً ، او يجتمع فيه الأمران فيرد الحق ويدفعه — وهو الحق الذي ليس للنفوس عنه عوض ، ولا لها عنه مندوحة ، وليست سعادتها الا فيه ولا هلاكها الا بتركه — فكيف يستقيم — مع هذا — ان تقولوا : انه وما وزتموه به من المتاع الخسيس الذي اتم في وزنكم اياه به ظالمون عائلون ، لم تزنوا بالقسطاس المستقيم ، ولم تستدلوا بالآيات اليينات : هو [معيار] العلوم الحقيقية ، والحكمة اليقينية ،

التي فاز بالسعادة عالمها ، وخاب بالشقاوة جاهلها ، ورأس مال السادة ، وغاية العالم المنصف منكم : ان يعترف بعجز ميزانكم عنه .

واما عوام علمائكم فيكذبون به ويردونه ، وإن كان منطقكم ، يرد عليهم ، فلستم بتحريف امر منطقكم احسن حالا من اليهود والنصارى في تحريف كتاب الله الذي هو في الأصل حق هاد لاريب فيه .

فهذا هذا ولا حول ولا قوة الا بالله .

وايضاً هم متفقون على انه لايفيد الا اموراً كلية مقدرة في الذهن ، لا يفيد العلم بشيء موجود محقق في الخارج الا بتوسط شيء آخر غيره . والأمر الكلية الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية ، ولا هي ايضاً علماً بالحقائق الخارجية ، اذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره ، هو بها هو ، وتلك ليست كلية ، فالعلم بالأمر المشترك لا يكون علماً بها فلا يكون في القياس المنطقي علم بتحقيق شيء من الأشياء وهو المطلوب .

وايضاً هم يطعنون في قياس التمثيل . انه لايفيد الا الظن ، وربما تكلموا على بعض الأقيسة الفرعية ، او الأصلية التي تكون مقدماتها ضعيفة او مظنونة ، مثل كلام السهروردي المقتول على الزندقة صاحب «التلويحات» و«الألواح» و«حكمة الأشراق» . وكان في فلسفته مستمداً من الروم الصابئين والفرس

المجوس . وهاتان المادتان : هما مادتا القرامطة الباطنية ، ومن دخل ويدخل فيهم من الاسماعيلية والنصيرية وامثالهم ، وهم ممن دخل في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « لتأخذن الأمم قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » ، قالوا : فارس والروم ؟ قال : فمن ! » .

والمقصود : ان ذكر كلام السهروردي هذا على قياس ضربه ، وهو ان يقال : السماء محدثة ، قياساً على البيت ، بجامع ما يشتركان فيه من التأليف فيحتاج ان يثبت ان علة حدوث البناء هو التأليف وانه موجود في الفرع .

والتحقيق : ان « قياس التمثيل » ابلغ في افادة العلم واليقين من « قياس الشمول » وان كان علم قياس الشمول اكثر فذاك اكبر ، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي ، وقياس الشمول : كالسمع في العلم الحسي . ولا ريب ان البصر اعظم واكمل ، والسمع اوسع واشمل ، فقياس التمثيل : بمنزلة البصر ، كما قيل : من قاس ما لم يره بما رأى (١) . وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم .

ثم ان كل واحد من القياسين - في كونه علمياً او ظنياً - يتبع مقدماته

(١) كذا بالأصل .

فقياس التمثيل في الحسيات وكل شيء : اذا علمنا ان هذا مثل هذا علمنا ان حكمه حكمه ، وان لم نعلم علة الحكم ، وان علمنا علة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم ، فبكل واحد من العلم بقياس التمثيل وقياس التعليل يعلم الحكم .

وقياس التعليل : هو في الحقيقة من نوع قياس الشمول ، لكنه امتاز عنه بان الحد الأوسط — الذي هو الدليل فيه — هو علة الحكم ، ويسمى قياس العلة ، وبرهان العلة . وذلك يسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة ، وان لم نعلم التماثل والعلة ، بل ظنناها ظناً كان الحكم كذلك .

وهكذا الأمر في قياس الشمول : ان كانت المقدمتان معلومتين كانت النتيجة معلومة ، والا فالنتيجة تتبع اضعف المقدمات .

فأما دعواهم : ان هذا لا يفيد العلم ، فهو غلط محض محسوس ، بل عامة علوم بني آدم العقلية المحضة [هي] من قياس التمثيل .

وايضاً فان علومهم التي جعلوا هذه الصناعة ميزاناً لها بالقصد الاول : لا يكاد ينتفع بهذه الصناعة المنطقية في هذه العلوم الا قليلاً . فان العلوم الرياضية : من حساب العدد ، وحساب المقدار الذهني والخارجي ، قد علم ان الخاضعين فيها من الاولين والآخرين مستقلون بها من غير التفات الى هذه

الصناعة المنطقية واصطلاح اهلها . وكذلك ما يصح من العلوم الطبيعية الكلية ، والطبية ، تجد الحاذقين فيها لم يستعينوا عليها بشيء من صناعة المنطق ، بل امام صناعة الطب بقراط : له فيها من الكلام الذي تلقاه اهل الطب بالقبول ووجدوا مصداقه بالتجارب ، وله فيها من القضايا الكلية التي هي عند عقلاء بني آدم من اعظم الامور ، ومع هذا فليس هو مستعيناً بشيء من هذه الصناعة ، بل كان قبل واضعها . وهم وان كان العلم الطبيعي عندهم اعلم واعلى من علم الطب فلا ريب انه متصل به . فبالعلم بطبائع الاجسام المعينة المحسوسة تعلم طبائع سائر الأجسام ، ومبدأ الحركة والسكون الذي في الجسم . ويستدل بالجزء على الكل ، ولهذا كثيراً ما يتناظرون في مسائل ، ويتنازع فيها هؤلاء وهؤلاء ، كتناظر الفقهاء والمتكلمين في مسائل كثيرة تتفق فيها الصناعتان ، وأولئك يدعون عموم النظر ، ولكن الخطأ والغلط عند المتكلمين والمتفلسفة أكثر مما هو عند الفقهاء والاطباء ، وكلامهم وعلمهم انفع ، وأولئك أكثر ضللاً واقل نفعاً ، لانهم طلبوا بالقياس مالا يعلم بالقياس ، وزاحموا الفطرة والنبوة مزاحمة اوجبت من مخالفتهم للفطرة والنبوة ما صاروا به من شياطين الانس والجن الذين يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، بخلاف الطب المحض فانه علم نافع ، وكذلك الفقه المحض .

وأما علم ما بعد الطبيعة — وإن كانوا يعظمونه ، ويقولون : هو الفلسفة الاولى ، وهو العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه ، ويسميه متأخروهم العلم

الالهي ، وزعم المعلم الاول لهم : انه غاية فلسفتهم ونهاية حكمتهم — فالحق فيه من المسائل قليل نزر ، وغالبه علم بأحكام ذهنية لاحقائق خارجية . وليس على اكثره قياس منطقي . فان الوجود المجرد والوجوب والامكان والعلة المجردة والمعلول ، وانقسام ذلك إلى جزء الماهية ، وهو المادة والصورة ؛ وإلى علتي وجودها . وهما الفاعل والغاية ؛ والكلام في انقسام الوجود إلى الجواهر والأعراض التسعة ؛ التي هي : الكم والكيف والاضافة والايين ومتى والوضع والملك ؛ وان يفعل وان يفعل ؛ كما انشد بعضهم فيها :

زيد الطويل الاسود بن مالك

في داره بالامس كان يتكي

في يده سيف نضاه فانتضى

فهذه عشر مقولات سواء

ليس عليها ولا على أقسامها قياس منطقي ؛ بل غالبها مجرد استقراء قد نوزع صاحبه في كثير منه .

فاذا كانت صناعتهم بين علوم لا يحتاج فيها إلى القياس المنطقي . وبين مالا يمكنهم ان يستعملوا فيه القياس المنطقي : كان عديم الفائدة في علومهم ، بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ماضر كثيراً من الناس

كما سد على كثير منهم طريق العلم، وواقعهم في اودية الضلال والجهل ، فما
الظن بغير علومهم من العلوم التي لاتجد للأولين والآخرين .

وايضاً لاتجد احداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً
فيه مستعيناً بصناعة المنطق ، لا من العلوم الدينية ولا غيرها ، فالأطباء
والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير
صناعة للمنطق .

وقد صنف في الاسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله
والكلام وغير ذلك . وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق ،
بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني .

وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً، وإن كان الفقه واصوله متصلاً
بذلك فهي اجل واعظم من ان يظن ان لأهلها التفات الى المنطق ، إذ ليس
في القرون الثلاثة من هذه الأمة التي هي خير امة اخرجت للناس — وافضلها
القرون الثلاثة : من كان يلتفت إلى المنطق او يعرج عليه ، مع انهم في تحقيق
العلوم وكملها بالغاية التي لا يدرك احد شأوها ، كانوا اعمق الناس علماً ،
واقلمهم تكلفاً ، وابرم قلوباً . ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا
وجدت بين الكلامين من الفرق اعظم مما بين القدم والفرق ، بل الذي
وجدناه بالاستقراء ان من العلوم : ان من الخائضين في العلوم من اهل هذه

الصناعة أكثر الناس شكاً واضطراباً ، وأقلهم علماً وتحقيقاً ، وابتعدوا عن تحقيق علم موزون ، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئاً من العلم . فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها ، وصحة ذهنه وإدراكه ، لا لأجل المنطق . بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة ، ويجعل القريب من العلم بعيداً ، واليسير منه عسيراً . ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك ، لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق ؛ مع قلة العلم والتحقيق .

فعلم أنه من أعظم حشو الكلام ، وابتعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام .

نعم لا ينكر أن في المنطق ما قد يستفيد ببعضه من كان في كفر وضلال ، وتقليد ، ممن نشأ بينهم من الجهال ، كعوام النصارى واليهود والرافضة ونحوهم ، فأورثهم المنطق ترك ما عليه أولئك من تلك العقائد . ولكن يصير غالب هؤلاء مداهنين لعوامهم ، مضلين لهم عن سبيل الله ، أو يصيرون منافقين زنادقة ، لا يقرون بحق ولا بباطل ، بل يتركون الحق كما تركوا الباطل .

فأذكيا طوائف الضلال إما مظلون مداهنون ، وإما زنادقة منافقون لا يكاد يخلو أحد منهم عن هذين .

فأما ان يكون المنطق وقفهم على حق يهتمدون به : فهذا لا يقع بالمنطق .

ففي الجملة : ما يحصل به لبعض الناس من شحذ ذهن ، او رجوع عن باطل او تعبير عن حق : فأنما هو لكونه كان في اسوأ حال ، لا لما في صناعة المنطق من الكمال .

ومن المعلوم : ان المشرك إذا تمجس ، والمجوسي إذا تهود : حسنت حاله بالنسبة الى ما كان فيه قبل ذلك . لكن لا يصلح أن يجعل ذلك عمدة لأهل الحق المبين .

وهذا ليس مختصاً به . بل هذا شأن كل من نظر في الأمور التي فيها دقة ولها نوع إحاطة ، كما تجد ذلك في علم النحو . فانه من المعلوم ان لأهله من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما ليس لأهل المنطق ، وان أهله يتكلمون في صورة المعاني المعقولة على اكمل القواعد . فالمعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى وضع خاص ، بخلاف قوالها التي هي الألفاظ ، فانها تتنوع ، فتي تعلموا اكمل الصور والقوال للمعاني مع الفطرة الصحيحة كان ذلك اكمل وانفع واعون على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في امور فطرية عقلية لا يحتاج فيها الى اصطلاح خاص .

هذا لعمري عن منفعة في سائر العلوم .

واما منفعته في علم الاسلام خصوصاً : فهذا أبين من ان يحتاج الى بيان .
ولهذا تجمد الذين اتصلت إليهم علوم الأوائل ، فصاغوها بالصيغة العربية بعقول
المسلمين جاء فيها من السكال والتحقيق والاحاطة والاختصار مالا يوجد في
كلام الأوائل ، وان كان في هؤلاء المتأخرين من فيه نفاق وضلال لكن ،
عادت عليهم في الجملة بركة ما بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم من جوامع
الكلم وما أوتيته امته من العلم والبيان الذي لم يشركها فيه احد .

وأيضاً فان صناعة المنطق وضعها معلمهم الاول : ارسطو صاحب التعاليم
التي لمبتدعة الصائبة يزن بها ما كان هو وامثاله يتكلمون فيه من حكمتهم
وفلسفتهم ، التي هي غاية كمالهم . وهي قسبان : نظرية وعملية .

فأصح النظرية – وهي المدخل الى الحق – هي الامور الحسائية الرياضية.

واما العملية : فاصلاح الخلق والمنزل والمدينة . ولا ريب ان في ذلك
من نوع العلوم والاعمال الذي يتميزون بها عن جهال بني آدم الذين ليس
لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل ما يستحقون به التقدم على ذلك . وفيه من
منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل .

وفيهما ايضاً من قول الحق واتباعه والامر بالعدل والنهي عن الفساد :
ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل .

فهم بالنسبة الى جهال الامم كبنادية الترك ونحوم امثل إذا خلوا عن ضلالهم ، فأما مع ضلالهم فقد يكون الباقون على الفطرة من جهال بني آدم امثل منهم .

فأما اهل الملل – مثل جهال النصارى وسامرة اليهود – فهم اعلم منهم واهدى واحكم واتبع للحق . وهذا قد بسطته بسطاً كثيراً في غير هذا الموضع .

وإنما المقصود هنا : بيان ان هذه الصناعة قليلة المنفعة عظيمة الحشو .

وذلك ان الامور العملية الخلقية قل ان ينتفع فيها بصناعة المنطق . اذ القضايا الكلية الموجبة – وان كانت توجد في الامور العملية – لكن اهل السياسة لنفوسهم ولاهلم وملكهم ، إنما ينالون تلك الآراء الكلية من امور لا يحتاجون فيها الى المنطق ، ومتى حصل ذلك الرأي كان الارتفاع به بالعمل .

ثم الامور العملية لا تقف على رأي كلي ، بل متى علم الانسان ارتفاعه بعمل عمله ، واي عمل تضرر به تركه . وهذا قد يعلمه بالحس الظاهر او الباطن لا يقف ذلك على رأي كلي .

فعل ان اكثر الامور العملية لا يصح استعمال المنطق فيها . ولهذا كان

المؤدبون لنفوسهم ولاهلم ، السائسون للمكهم لايزنون آراءهم بالصناعة
المنطقية ، إلا ان يكون شيئاً يسيراً ، والغالب على من يسلكه :
التوقف والتعطيل .

ولو كان اصحاب هذه الآراء تقف معرفتهم بها واستعمالهم لها على وزنها
بهذه الصناعة لكان تضررهم بذلك اضعاف انتفاعهم به ، مع ان جميع ما يأمرون
به من العلوم والاخلاق والاعمال لا تكفى في النجاة من عذاب الله ، فضلا
عن ان يكون محصلا لنعيم الآخرة قال تعالى : (حتى اذا اداركوا فيها جميعاً
قالت احرام لاولام : ربنا هؤلاء اضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار . قال
لكل ضعف ولكن لا تعلمون) كذلك قال : (افلم يسيروا في الأرض
فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ؟ كانوا أكثر منهم واشد قوة
وآثاراً في الأرض ، فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون - الى قوله - الكافرون)

فأخبر هنا بمثل ما اخبر به في الأعراف : أن هؤلاء المعرضين
عما جاءت به الرسل لما رأوا بأس الله وحدوا الله ، وتركوا الشرك
فلم ينفعهم ذلك .

وكذلك اخبر عن فرعون — وهو كافر بالتوحيد وبالرسالة —
انه لما ادركه الغرق قال : (آمنت انه لا إله الا الذي آمنت به بنو إسرائيل ،
وأنا من المسلمين) قال الله : (آ لآن وقد عصيت قبل وكنت من

المفسدين ؟) وقال تعالى : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم : أَلست بربكم ؟ قالوا بلى ، شهدنا ، ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، او تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟) وقال تعالى : (ألم يأتكم نبيّ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله ، جاءتهم رسلهم بالبينات ، فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا : إنا كفرنا بما أرسلتم به ، وإنا لفي شك مما تدعونا إليه حريص . قالت رسلهم : أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض ، يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى . قالوا ان اقم الا بشر مثلنا ، تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين) .

وهذا في القرآن في مواضع أخر : يبين فيها ان الرسل كلهم احصوا بالتوحيد بعبادة الله وحده لا شريك له ، ونهوا عن عبادة شيء من المخلوقات سواء ، او اتخاذه الهاً ؛ ونخبر ان اهل السعادة هم أهل التوحيد ، وأن المشركين هم اهل الشقاوة . وذكر هذا عن عامة الرسل ، ويبين ان الذين لم يؤمنوا بالرسل مشركون .

فعلم أن التوحيد والايمان بالرسل متلازمان . وكذلك الايمان باليوم الآخر ؛ هو والايمان بالرسل متلازمان . فالثلاثة متلازمة . ولهذا يجمع بينها في مثل قوله : (ولا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة

وهم برهم يعدلون) ولهذا اخبر ان الذين لا يؤمنون بالآخرة مشركون فقال تعالى : (واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة) .

وأخبر عن جميع الأشقياء : ان الرسل انذرتهم باليوم الآخر ، كما قال تعالى : (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى ! قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ، ما نزل الله من شيء ، ان اثم الافي ضلال كبير) فأخبر ان الرسل انذرتهم ، وأنهم كذبوا بالرسالة . وقال تعالى : (وسيق الذين كفروا الى جهنم زمراً ، حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها) الآية . فأخبر عن أهل النار : انهم قد جاءتهم الرسالة ، وأنذروا باليوم الآخر .

وقال تعالى : (ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من الانس : ربنا استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدن فيها الا ما شاء الله ، ان ربك حكيم عليم . وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون . يامعشر الجن والانس — الى قوله — وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين) الآية .

فأخبر عن جميع الجن والانس : ان الرسل بلغتهم رسالة الله ، وهي آياته

وأنهم اندروهم اليوم الآخر ، وكذلك قال : (قل هل تبشكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا — الى قوله — أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه) . فأخبر انهم كفروا بآياته ، وهي رسالته ، وبلقائه وهو اليوم الآخر .

وقد اخبر ايضاً في غير موضع بأن الرسالة غمت بني آدم ، وان الرسل جاءوا مبشرين ومنذرين ، كما قال تعالى : (انا ارسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ، وان من امة الا خلا فيها نذير) وقال تعالى : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده — الى قوله — وكان الله عزيزاً حكيماً) وقال تعالى : (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ، فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ؛ والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا يفسقون) . فأخبر ان من آمن بالرسل وأصلح من الأولين والآخرين فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

وقال تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ومثل ذلك قوله : (ان الذين آمنوا والذين هادوا — الى قوله — فلهم اجرهم عند ربهم) الآية .

فذكر ان المؤمنين بالله وباليوم الآخر من هؤلاء هم اهل النجاة والسعادة ، وذكر في تلك الآية الايمان بالرسل ، وفي هذه الايمان باليوم الآخر ، لأنها

متلازمان ، وكذلك الايمان بالرسل كلهم متلازم . فمن آمن بواحد منهم فقد آمن بهم كلهم ، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم ، كما قال تعالى : (ان الذين يكفرون بالله ورسوله - الى قوله - اولئك هم الكافرون حقاً) الآية والتي بعدها . فأخبر ان المؤمنين بجميع الرسل هم اهل السعادة ، وان المفرقين بينهم بالايان بعضهم دون بعض هم الكافرون حقاً .

وقال تعالى : (وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ؛ ومن ضل فاما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) .

فهذه الأصول الثلاثة : توحيد الله ، والايان برسله ، وباليوم الآخر - هي امور متلازمة .

والحاصل : ان توحيد الله والايان برسله واليوم الآخر هي امور متلازمة مع العمل الصالح . فأهل هذا الايمان والعمل الصالح : هم اهل السعادة من الأولين والآخرين ، والخارجون عن هذا الايمان : مشركون اشقياء . فكل من كذب الرسل فلن يكون الا مشركاً ، وكل مشرك مكذب للرسل ، وكل مشرك وكافر بالرسل فهو كافر باليوم الآخر ، وكل من كفر باليوم الآخر فهو كافر بالرسل وهو مشرك ؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى : (وكذلك جعلنا لكل نبي

عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه . وليقتروا ما هم مقترفون) .

فأخبر ان جميع الأنبياء لهم اعداء ، وهم شياطين الانس والجن ، يوحى بعضهم الى بعض القول المزخرف ، وهو الزين المحسن ، يغررون به . والغرور : هو التليس والتمويه . وهذا شأن كل كلام وكل عمل يخالف ما جاءت به الرسل من امر المتفلسفة والمتكلمة وغيرهم من الأولين والآخرين ، ثم قال : (ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه) فأخبر ان كلام اعداء الرسل تصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة .

فعلم ان مخالفة الرسل وترك الايمان بالآخرة متلازمان ، فمن لم يؤمن بالآخرة اصغى الى زخرف اعدائهم ، يخالف الرسل ، كما هو موجود في اصناف الكفار والمنافقين في هذه الأمة . وقال تعالى : (ولقد جئناكم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ، هل ينظرون الا تأويله ؟ يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل : قد جاءت رسل ربنا بالحق ، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ؟) - الآية . فأخبر ان الذين تركوا اتباع الكتاب - وهو الرسالة - يقولون اذا جاء تأويله - وهو ما اخبر به - : جاءت رسل ربنا بالحق . وهذا كقوله : (ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى ، وقد كنت بصيراً ؟ قال كذلك

آتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى) اخبر ان الذين تركوا اتباع آياته يصيبهم ما ذكرنا .

فقد تبين ان اصل السعادة واصل النجاة من العذاب هو توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له ، والايمان برسله واليوم الآخر ، والعمل الصالح .

وهذه الأمور ليست في حكمتهم وفلسفتهم المبتدعة ، ليس فيها الأمر بعبادة الله وحده والنهي عن عبادة المخلوقات . بل كل شرك في العالم إنما حدث برأي جنسهم ، اذ بنوه على ما في الأرواح والأجسام من القوى والطبائع ، وان صناعة الطلاسم والأصنام والتعبد لها يورث منافع ويدفع مضار . فهم الآمرون بالشرك والفاعلون له . ومن لم يأمر بالشرك منهم فلم ينه عنه ، بل يقر هؤلاء وهؤلاء ، وان رجح الموحدين ترجيحاً ما . فقد يرجح غيره المشركين . وقد يعرض عن الأمرين جميعاً . فتدبر هذا فانه نافع جداً .

ولهذا كان رؤوسهم المتقدمون والمتأخرون يأمررون بالشرك . فالاولون يسمون الكواكب الآلهة الصغرى ، ويعبدونها بأصناف العبادات . كذلك كانوا في ملة الاسلام لا ينهون عن الشرك ويوجبون التوحيد ؛ بل يسوغون الشرك او يأمررون به ، او لا يوجبون التوحيد .

وقد رايت من مصنفاتهم في عبادة الكواكب والملائكة وعبادة الانفس
المفارقة - انفس الانبياء وغيرهم - ما هو اصل الشرك .

وهم إذا ادعوا التوحيد فانما توحيدهم بالقول ؛ لا بالعبادة والعمل . والتوحيد
الذي جاءت به الرسل لا بد فيه من التوحيد باخلاص الدين لله . وعبادته وحده
لا شريك له . وهذا شيء لا يعرفونه . والتوحيد الذي يدعونه : انما هو
تعطيل حقائق الاسماء والصفات ، وفيه من الكفر والضلال ما هو من
اعظم اسباب الاشراك .

فلو كانوا موحدين بالقول والكلام - وهو أن يصفوا الله بما وصفته به
رسله - لكان معهم التوحيد دون العمل . وذلك لا يكفي في السعادة والنجاة ،
بل لا بد من أن يعبد الله وحده ويتخذ إلهاً ؛ دون ما سواه . وهو معنى قول :
« لا إله إلا الله » فكيف وهم في القول والكلام معطلون جاحدون ؛
لا موحدون ولا مخلصون؟ .

وأما الايمان بالرسل : فليس فيه للمعلم الأول وذويه كلام
معروف . والذين دخلوا في الملل منهم آمنوا ببعض صفات الرسل
وكفروا ببعض .

وأما اليوم الآخر : فأحسنهم حالاً من يقر بمعاد الأرواح دون الأجساد .

ومنهم من ينكر المعادين جميعاً . ومنهم من يقر بمعاد الأرواح العالمة دون الجاهلة .
وهذه الأقوال الثلاثة لمعلمهم الثاني إبي نصر الفارابي . ولهم فيه من الاضطراب
ما يعلم به أنهم لم يهتدوا فيه [الى] الصواب .

وقد أضلوا بشبهاتهم من المنتسبين الى الملل من لا يحصى عدده إلا الله .

فاذا كان ما به تحصل السعادة والنجاة من الشقاوة ليس عندهم أصلاً ،
كان ما يأمررون به من الاخلاق والاعمال والسياسات كما قال الله تعالى : (يعلمون
ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وأما ما يذكرونه من العلوم النظرية : فالصواب منها منفعة في الدنيا . وأما
« العلم الالهي » فليس عندهم منه ما تحصل به النجاة والسعادة ، بل وغالب ما عندهم
منه ليس بمتيقن معلوم ، بل قد صرح أساطين الفلسفة : أن العلوم الالهية
لا سبيل فيها الى اليقين ، وإنما يتكلم فيها بالاحرى والاخلق ؛ فليس معهم فيها
إلا الظن (وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) ولهذا يوجد عندهم من المخالفة
لرسل أمر عظيم باهر ، حتى قيل مرة لبعض الاشياخ الكبار ممن يعرف الكلام
والفلسفة والحديث وغير ذلك : ما الفرق الذي بين الانبياء والفلاسفة ؟ فقال :
السيف الأحمر . يريد أن الذي يسلك طريقتهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه
وبين ما جاء به الرسل ، فيدخل من السفسطة والقرمطة في أنواع من المحال
الذي لا يرضى ، عاقل ، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم . ومن هنا

ضلت القرامطة والباطنية ومن شاركهم في بعض ذلك . وهذا باب يطول وصفه
ليس الغرض هنا ذكره .

وإنما (الغرض) ان معالمهم وضع منطقهم ليزن به ما يقونونه
من هذه الأمور التي يخوضون فيها ، والتي هي قليلة المنفعة .
واكثر منفعتها : إنما هي في الأمور الدنيوية وقد يستغنى عنها في
الامور الدنيوية ايضاً .

فأما ان يوزن بهذه الصناعة ما ليس من علومهم وما هو فوق قدرهم ،
او يوزن بها ما يوجب السعادة والنعيم والنجاة من العذاب الاليم : فهذا امر
ليس هو فيها و (قد جعل الله لكل شيء قدراً) . والقوم ، وان كان لهم
ذكاء وفطنة ؛ وفيهم زهد واخلاق – فهذا القدر لا يوجب السعادة والنجاة
من العذاب ، إلا بالاصول المتقدمة : من الايمان بالله وتوحيده ، واخلاص
عبادته ؛ والايمان برسله واليوم الآخر ؛ والعمل الصالح .

وإنما قوة الذكاء بمنزلة قوة البدن وقوة الارادة . فالذي يؤتى فضائل
علمية وارادية بدون هذه الاصول يكون بمنزلة من يؤتى قوة في جسمه وبدنه
بدون هذه الاصول .

واهل الرأي والعلم بمنزلة اهل الملك والامارة . وكل من هؤلاء

وهؤلاء لا ينفعه ذلك شيئاً إلا أن يعبد الله وحده لا شريك له ؛ ويؤمن برسالة
وباليوم الآخر .

وهذه الأمور متلازمة . فمن عبد الله وحده لزم أن يؤمن برسالة ويؤمن
باليوم الآخر ؛ فيستحق الثواب والا كان من أهل الوعيد يخلد في العذاب ،
هذا إذا قامت عليه الحجة بالرسول .

ولما كان كل واحد من أهل الملك والعلم قد يعارضون الرسل وقد
يتابعونهم ؛ ذكر الله ذلك في كتابه في غير موضع . فذكر فرعون ؛ والذي
حاج إبراهيم في ربه لما آتاه الله الملك ، والملائكة من قوم نوح ؛ وعاد وغيرهم
من المستكبرين المكذبين للرسول ، وذكر قول علماءهم ، كقوله :
(فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به
يستهزون . فلما رأوا بأسنا قالوا : آمنا بالله وحده وكفرنا بما كانوا مشركين . فلم يك
ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي خلت في عباده ؛ وخسر هنالك
الكافرون) وقال تعالى : (ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا . فلا
يغرك تقلبهم في البلاد كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم . وهمت
كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم ،
فكيف كان عقاب ؟ - إلى قوله - الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان
أثم ، كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب
متكبر جبار) والسلطان هو الوحي المنزل من عند الله ، كما ذكر ذلك في غير

موضع ، كقوله : (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون)
وقوله : (ما أنزل الله بها من سلطان) وقال ابن عباس « كل سلطان في
القرآن فهو الحجة » ذكره البخاري في صحيحه .

وقد ذكر في هذه السورة « سورة حم غافر » من حال مخالفي
الرسول من الملوك والعلماء مثل مقبول الفلاسفة وعلمائهم ومجادلتهم واستكبارهم
ما فيه عبرة :

مثل قوله : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتاهم إن في
صدورهم إلا كبر مأثم بآياتهم) ومثل قوله : (ألم تر إلى الذين يجادلون في
آيات الله أنى يصرفون ؟ الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا فسوف
يعلمون . إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ، ثم في النار
يسجرون - إلى قوله - ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما
كنتم تفرحون) وختم السورة بقوله تعالى : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات
فرحوا بما عندهم من العلم) .

وكذلك في سورة الأنعام والأعراف وعامة السور المكية ، وطائفة من
السور المدنية ، فانها تشتمل على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس
لهم ، وذكر قصصهم وقصص الانبياء واتباعهم معهم . فقال سبحانه : (ولقد
مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة . فما اغنى عنهم

سمعمهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحق
بهم ما كانوا به يستهزئون)

فأخبر بما مكنهم فيه من اصناف الادراكات والحركات . وأخبر ان ذلك
لم يغن عنهم حيث جحدوا بآيات الله ، وهي الرسالة التي بعث بها رسله .
ولهذا حدثني ابن الشيخ الحصري عن والده الشيخ الحصري - شيخ الخنفية
في زمنه - قال : كان فقهاء بخارى يقولون في ابن سينا : كان كافراً ذكياً .

وقال الله تعالى : (او لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة
الذين كانوا من قبلهم؟ كانوا هم اشد منهم قوة وآثراً في الارض) الآية والقوة
تعم قوة الادراك النظرية وقوة الحركة العملية . وقال في الآية الاخرى :
(كانوا اكثر منهم واشد قوة وآثراً في الارض) فأخبر بفضلهم في الحكم
والكيف ، وانهم اشد في انفسهم وفي آثارتهم في الارض . وقال تعالى :
(فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون ، فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا
بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى : (وعد
الله لا يخلف الله وعده ولكن اكثر الناس لا يعلمون . يعلمون ظاهراً من
الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون - إلى قوله - الله يبدأ الخلق ثم يعيده
ثم إليه ترجعون) .

وقال تعالى : (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ، فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا
به يستهزئون - إلى قوله - وانشأنا من بعدهم قرناً آخرين) .

وقد قال سبحانه عن اتباع هؤلاء الأئمة من اهل الملك والعلم الخالفين للرسل (يوم تقلب وجوههم في النار ، يقولون : ياليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا ، وقالوا : ربنا إنا اطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ، ربنا آتتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً) وقال تعالى : (واذ يتحاجون في النار - الى قوله - ان الله قد حكم بين العباد) .

ومثل هذا في القرآن كثير ، يذكر فيه من اقوال اعداء الرسل وافعالهم وما اوتوه من قوى الادراك والحركات التي لم تفهم لما خالفوا الرسل .

وقد ذكر الله سبحانه ما في المنتسبين الى اتباع الرسل ، من العلماء والعباد والملوك من النفاق والضلال في مثل قوله : (يا ايها الذين آمنوا ان كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ، ويصدون عن سبيل الله . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم) .

« ويصدون عن سبيل الله » يستعمل لازماً ، يقال : صد صدوداً ، اي اعرض كما قال تعالى : (واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) ويقال : صد غيره يصد ، والوصفان مجتمعان فيهم ، ومثل قوله : (ألم تر الى الذين اوتوا نصيباً من الكتاب ،

يؤمنون بالجبت والطاغوت ، ويقولون للذين كفروا : هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا)

وفي الصحيحين عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الاترجة : طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة : طعمها طيب ولا ربح لها ، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة : ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة : طعمها مر ، ولا ربح لها » فيبين ان في الذين يقرءون القرآن : مؤمنين ومنافقين .

فصل

وهذا المقام لا اذكر فيه موارد النزاع ، فيقال : هو الاستدلال على المختلف بالمختلف ؛ لكن انا اصف جنبس كلامهم ، فاقول :

لا ريب ان كلامهم كله منحصر في الحدود التي تفيد التصورات ، سواء كانت الحدود حقيقية ، او رسمية او لفظية ، وفي الأقيسة التي تفيد التصديقات ، سواء كانت اقيسة عموم وشمول ، أو شبه وتمثيل ، او استقرار وتتبع .

وكلامهم غالبه لا يخلو من تكلف : إما في العلم وإما في القول ، فاما

ان يتكلفوا علم ما لا يعلمونه : فيتكلمون بغير علم ، او يكون الشيء معلوما لهم فيتكلفون من بيانه ماهو زيادة وحشو وعناء وتطويل طريق ، وهذا من المنكر المذموم في الشرع والعقل ، قال تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من المتكلفين) وفي الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال : « أيها الناس ، من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل : لا أعلم ، فان من العلم ان يقول الرجل لما لا يعلم : لا اعلم » .

وقد ذم الله القول بغير علم في كتابه ، كقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) لاسيما القول على الله ، كقوله تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغى بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وكذلك ذم الكلام الكثير الذي لا فائدة فيه ، وأمر بأن نقول القول السديد والقول البليغ .

وهؤلاء تلامهم في الحدود غالبه من الكلام الكثير الذي لا فائدة فيه ، بل قد يكثر كلامهم في الاقيسة والحجج ، كثير منه كذلك ، وكثير منه باطل ، وهو قول بغير علم ، وقول بخلاف الحق .

اما (الاول) : فانهم يزعمون ان الحدود التي يذكرونها يفيدون بها تصور الحقائق ، وان ذلك انما يتم بذكر الصفات الذاتية المشتركة والمميزة حتى يركب الحد من الجنس المشترك ، والفصل المميز . وقد يقولون : ان التصورات

لا تحصل إلا بالحدود، ويقولون: الحدود المركبة لا تكون إلا للأنواع المركبة من الجنس والفصل دون الأنواع البسيطة .

وقد ذكرت في غير هذا الموضع ملخص المنطق ومضمونه، وأشارت إلى بعض ما دخل به على كثير من الناس من الخطأ والضلال . وليس هذا موضع بسط ذلك، لكن نذكر [هنا] وجوها :

الوجه الاول

قولهم : « إن التصور الذي ليس بيديهي لا ينال إلا بالحد » باطل ؛ لان الحد هو قول الحاد . فان الحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود . فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد ؛ فان الحاد الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم : « لا يعرف إلا بالحد » وإن كان عرفه بمحد آخر فالقول فيه كالقول في الاول ، فان كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الاول لزم الدور ، وإن كان تأخر لزم التسلسل .

الوجه الثاني

انهم إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الاشياء إلا ما يدعيه بعضهم وينازعه فيه آخرون . فان كانت الاصول لا تتصور إلا بالحدود لزم ان لا يكون إلى الآن احد عرف شيئاً من الامور ، ولم يبق احد ينتظر صحته ؛ لان الذي يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد وهي متعددة ، فلا يكون لبني آدم شيء من المعرفة ، وهذه سفسطة ومغالطة .

الوجه الثالث

ان المتكلمين بالحدود طائفة قليلة في بني آدم ، لاسيما الصناعة المنطقية . فان واضعها هو أرسطو ، وسلك خلفه فيها طائفة من بني آدم .

ومن العلوم أن علوم بني آدم — عامتهم وخاصتهم — حاصلة بدون ذلك . فبطل قولهم « إن المعرفة متوقفة عليها » أما الانبياء فلا ريب في استغنائهم عنها ، وكذلك أتباع الانبياء من العلماء والعامة . فان القرون الثلاثة من هذه الامة — الذين كانوا أعلم بني آدم علوماً ومعارف — لم يكن تكلف

هذه الحدود من عاداتهم ، فانهم لم يبتدعوها ، ولم تكن الكتب العجمية الرومية عربت لهم . وإنما حدثت بعدم من مبتدعة المتكلمين والفلاسفة ومن حين حدثت صار بينهم من الاختلاف والجهل مالا يعلمه الا الله .

وكذلك علم « الطب » و « الحساب » وغير ذلك لا تجداً هذه العلوم يتكلفون هذه الحدود المركبة من الجنس والفصل الا من خلط ذلك بصناعتهم من اهل المنطق .

وكذلك « النحاة » مثل سيويه الذي ليس في العالم مثل كتابه ، وفيه حكمة لسان العرب : لم يتكلف فيه حد الاسم والفاعل ونحو ذلك ، كما فعل غيره . ولما تكلف النحاة حد الاسم ذكروا حدوداً كثيرة كلها مطعون فيها عندم . وكذلك ما تكلف متأخروهم من حد الفاعل والمبتدأ والخبر ونحو ذلك لم يدخل فيها عندم من هو امام في الصناعة ولا حاذق فيها .

وكذلك الحدود التي يتكلفها بعض الفقهاء للطهارة والنجاسة ، وغير ذلك من معاني الاسماء المتداولة بينهم ، وكذلك الحدود التي يتكلفها الناظرون في اصول الفقه لمثل الخبر والقياس والعلم وغير ذلك ، لم يدخل فيها الا من ليس بامام في الفن . وإلى الساعة لم يسلم لهم حد . وكذلك حدود اهل الكلام .

فاذا كان حذاق بني آدم في كل فن من العلم احكموه بدون هذه الحدود المتكلفة : بطل دعوى توقف المعرفة عليها .

واما علوم بني آدم الذين لا يصنفون الكتب : فهي ممالا يحصيه الا الله ولهم من البصائر والمكاشفات والتحقيق والمعارف ما ليس لاهل هذه الحدود المتكلفة . فكيف يجوز ان تكون معرفة الاشياء متوقفة عليها ؟ .

الوجه الرابع

ان الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الاشياء ويعرفها ؛ فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف ، ويعرف ايضا بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو اعظم من ذلك . فهذه هي الطرق التي تعرف بها الاشياء . فاما الكلام فلا يتصور ان يعرف بمجرد مفردات الاشياء الا بقياس تمثيل او تركيب الفاظ ، وليس شيء من ذلك يفيد تصور الحقيقة .

فالقصود ان الحقيقة : ان تصورها بباطنه او ظاهره استغنى عن الحد القولي ، وان لم تصورها بذلك امتنع ان يتصور حقيقتها بالحد القولي . وهذا امر محسوس يجده الانسان من نفسه . فان من عرف المحسوسات المذكورة

— مثلاً — كالعسل : لم يفده الحد تصورها . ومن لم يذق ذلك ، كمن اخبر عن السكر — وهو لم يذقه — لم يمكن ان يتصور حقيقته بالكلام والحد ، بل يمثل له ويقرب اليه ، ويقال له : طعمه يشبه كذا ، او يشبه كذا وكذا ، وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحد الذي يدعونه .

وكذلك المحسوسات الباطنة ، مثل الغضب والفرح والحزن والغم والعلم ونحو ذلك ، من وجدها فقد تصورها . ومن لم يجدها لم يمكن ان يتصورها بالحد ، ولهذا لا يتصور الأكله الألوان بالحد ، ولا العنين الوقاع بالحد . فاذن القائل : بأن الحدود هي التي تفيد تصور الحقائق قائل للباطل المعلوم بالحس الباطن والظاهر .

الوجه الخامس

أن الحدود إنما هي اقوال كلية ، كقولنا : « حيوان ناطق » ، و « لفظ يدل على معنى » ونحو ذلك ؛ فتصور معناها لا يمنع من وقوع الشركة فيها ، وان كانت الشركة ممتعة لسبب آخر ، فهي اذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها ، وإنما تدل على معنى كلي . والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج . فما في الخارج لا يتعين ، ولا يعرف بمجرد الحد ، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء . فالحد لا يفيد تصور حقيقة أصلاً .

الوجه السادس

ان الحد من باب الالفاظ ؛ واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ ؛ لان اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه ان لم يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى ، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى . فتصور المعاني المفردة يجب ان يكون سابقاً على فهم المراد بالالفاظ ، فلو استفيدتصورها من الالفاظ لزم الدور . وهذا امر محسوس ؛ فان المتكلم باللفظ المفرد ان لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه او بنظره ، والا لم يتصور ادراكه له بقول مؤلف من جنس وفصل .

الوجه السابع

ان الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره ، يفيد ما تفيد الاسماء من التمييز والفصل بين المسمى وبين غيره ، فهذا لا ريب في انه يفيد التمييز . فأما تصور حقيقة فلا ، لكنها قد تفصل ما دل عليه الاسم بالاجمال ، وليس ذلك من ادراك الحقيقة في شيء . والشرط في ذلك : ان تكون الصفات ذاتية ، بل هو بمنزلة التقسيم والتحديد للكل ، كالتقسيم لجزئياته ويظهر ذلك

بالوجه الثامن

وهو ان الحس الباطن والظاهر يفيد تصور الحقيقة تصوراً مطلقاً . اما عمومها وخصوصها : فهو من حكم العقل . فان القلب يعقل معنى من هذا المعين ومعنى يماثله من هذا المعين ، فيصير في القلب معنى عاماً مشتركاً ، وذلك هو عقله : اي عقله للمعاني الكلية . فاذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان ، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الانسان وهذا الانسان ، وهو مختص به ، عقل ان في نوع الانسان معنى يكون نظيره في الحيوان ، ومعنى ليس له نظير في الحيوان .

فالاول هو الذي يقال له : الجنس . والثاني : الذي يقال له : الفصل . وهما موجودان في النوع .

فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من ان هذا المعنى عام للانسان ولغيره من الحيوان ، بمعنى ان ما في هذا نظير ما في هذا ، اذ ليس في الاعيان الخارجة عموم ، وهذا المعنى يختص بالانسان . فلا فرق بين قولك : الانسان حيوان ناطق ، وقولك : الانسان هو الحيوان الناطق ، الا من جهة الاحاطة والخصر في الثاني ، لا من جهة تصوير

حقيقته باللفظ والاحاطة . والحصر هو التمييز الحاصل بمجرد الاسم ، وهو قولك :
انسان وبشر . فان هذا الاسم اذا فهم مسماه افاد من التمييز ما افاده الحيوان
الناطق في سلامته عن المطاعن .

واما تصور ان فيه معنى عاماً ومعنى خاصاً فليس هذا من خصائص الحد
كما تقدم . والذي يختص بالحد ليس إلا مجرد التمييز الحاصل بالاسماء .
وهذا بين لمن تأمله .

وأما ادراك صفات فيه ، بعضها مشترك وبعضها مختص ، فلا ريب ان هذا
قد لا يتفطن له بمجرد الاسم ، لكن هذا يتفطن له بالحد وبغير الحد . فليس في
الحد الا ما يوجد في الاسماء ، او في الصفات التي تذكر للمسمى . وهذان
نوعان معروفان :

(الاول) : معنى الاسماء المفردة .

و (الثاني) : معرفة الجمل المركبة الاسمية والفعلية التي يخبر بها عن
الاشياء ، وتوصف بها الاشياء . وكلا هذين النوعين لا يفتقر الى الحد المتكلف
فثبت أن الحد ليس فيه فائدة إلا وهي موجودة في الاسماء والكلام بلا تكلف .
فسقطت فائدة خصوصية الحد .

الوجه التاسع

ان العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق ؛ لكن التمييز بين تلك الصفات يجعل بعضها ذاتياً تقوم منه حقيقة المحدود ، وبعضها لازماً لحقيقة المحدود : تفريق باطل ، بل جميع الصفات الملائمة للمحدود - طرداً وعكساً - هي جنس واحد . فلا فرق بين الفصل والخاصة ، ولا بين الجنس والعرض العام .

وذلك ان الحقيقة المركبة من تلك الصفات : اما ان يعني بها الخارجية او الذهنية او شيء ثالث . فان عني بها الخارجية : فالنطق والضحك في الانسان حقيقتان لازمتان يختصان به . وان عني الحقيقة التي في الذهن : فالذهن بعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره .

وان قيل : بل إحدى الصفتين يتوقف عقل الحقيقة عليها ، فلا يعقل الانسان في الذهن حتى يفهم النطق ؛ وأما الضحك فهو تابع لفهم الانسان . وهذا معنى قولهم « الذاتى ما لا يتصور فهم الحقيقة بدون فهمه ، أو ما تقف الحقيقة في الذهن والخارج عليه » .

قيل : إدراك الذهن أمر نسبي اضافى . فان كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا : أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن ، ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه . فلا بد أن يكون الفرق بين الذاتى والعرضى بوصف ثابت في نفس الأمر ، سواء حصل الإدراك له أو لم يحصل . إن كان احدهما جزءاً للحقيقة دون الآخر وإلا فلا .

الوجه العاشر

أن يقال : كون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا : إن كان إشارة الى أذهان معينة ، وهي التى تصورت هذا : لم [يكن] هذا حجة ، لأنهم هم وضعوها هكذا . فيكون التقدير : أن ما قدمناه في أذهانتنا على الحقيقة فهو الذاتى . وما اخرناه فهو العرضى . ويعود الأمر الى أننا تحكمتنا يجعل بعض الصفات ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً وغير لازم ، وإن كان الأمر كذلك كان هذا الفرقان مجرد تحكم بلا سلطان . ولا يستنكر من هؤلاء أن يجمعوا بين المفترقين ويفرقوا بين المتماثلين . فما أكثر هذا فى مقاييسهم التى ضلوا بها وأضلوا . وهم اول من أفسد دين المسلمين ، وابتدع ما غير به الصائبة مذاهب اهل الايمان المهتدين .

وان قالوا : بل جميع اذهان بني آدم والأذهان الصحيحة لا تدرك الانسان

الا بعد خطور نطقه بياها دون ضحكه .

قيل لهم : ليس هذا بصحيح . ولا يكاد يوجد هذا الترتيب الا فيمن يقلد عنكم هذه الحدود من المقلدين لكم في الأمور التي جعلتموها ميزان المعقولات ، والا فبنو آدم قد لا يخطر لأحدهم احد الوصفين ، وقد يخطر له هذا دون هذا وبالعكس . ولو خطر له الوصفان وعرف ان الانسان حيوان ناطق ضاحك : لم يكن بمجرد معرفته هذه الصفات مدركاً لحقيقة الانسان اصلاً . وكل هذا امر محسوس معقول .

فلا يغالط العاقل نفسه في ذلك لهية التقليد لهؤلاء الذين هم من أكثر الخلق ضلالاً مع دعوى التحقيق ؛ فهم في الأوائل كمتكلمة الاسلام في الأواخر . ولما كان المسلمون خيراً من اهل الكتاين والصابئين . كانوا خيراً منهم واعلم واحكم فتدبر هذا فانه نافع جداً .

ومن هنا يقولون : الحدود الذاتية عسرة ، وادراك الصفات الذاتية صعب وغالب ما بأيدي الناس : حدود رسمية . وذلك كله لانهم وضعوا تفريقاً بين شيئين بمجرد التحكم الذي هم ادخلوه .

ومن المعلوم : ان ما لا حقيقة له في الخارج ولا في المعقول ، وإنما هو ابتداء مبتدع وضعه وفرق به بين التماثلين فيما تماثلا فيه — لا تعقله القلوب

الصحيحة — اذ ذاك من باب معرفة المذاهب الفاسدة التي لا ضابط لها .
واكثر ما تجده هؤلاء الاجناس يعظمونه من معارفهم ويدعون اختصاص
فضلاهم به هو : من الباطل الذي لا حقيقة له ، كما نبهنا على هذا فيما تقدم .

الوجه الحادي عشر

قولهم : الحقيقة مركبة من الجنس والفصل ، والجنس هو الجزء المشترك
والفصل هو الجزء المميز .

يقال لهم : هذا التركيب : إما ان يكون في الخارج او في الذهن . فان
كان في الخارج فليس في الخارج نوع كلي يكون محدوداً بهذا الحد الا الاعيان
المحسوسة ، والاعيان في كل عين صفة يكون نظيرها لسائر الحيوانات كالحس
والحركة الارادية ، وصفة ليس مثلها لسائر الحيوان وهي النطق . وفي كل عين
يجتمع هذان الوصفان ، كما يجتمع سائر الصفات والجواهر القائمة لامور مركبة
من الصفات المجمعولة فيها .

وان اردتم بالحيوانية والناطقية جوهرأ فليس في الانسان جوهران ،
احدهما حي ، والآخر ناطق . بل هو جوهر واحد له صفتان . فان كان

الجوهر مركباً من عرضين لم يصح . وان كان من جوهر عام وخاص فليس فيه ذلك . فبطل كون الحقيقة الخارجة مركبة .

وان جعلوها نارة جوهرأ ونارة صفة : كان ذلك بمنزلة قول النصارى فى الاقانىم ، وهو من اعظم الاقوال تناقضاً باتفاق العلماء .

وان قالوا : المركب الحقيقية الذهنية المعقولة .

قيل - اولاً - تلك ليست هي المقصودة بالحدود ، الا ان تكون مطابقة للخارج . فان لم يكن هناك تركيب لم يصح ان يكون فى هذه تركيب . وليس فى الذهن الا تصور الحي الناطق . وهو جوهر واحد له صفتان ، كما قدمنا . فلا تركيب فيه بحال ،

واعلم انه لا نزاع ان صفات الأنواع والاجناس منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها . كالجنس والعرض العام ، ومنها ما هو لازم للحقيقة ، ومنها ما هو عارض لها ، وهو ماثب لها فى وقت دون وقت كالبطىء الزوال وسريعه ، وإنما الشأن فى التفريق بين الذاتى والعرضى اللازم . فهذا هو الذى مداره على تحكيم ذهن الحاد .

ولا تنازع فى أن بعض الصفات قد يكون اظهر واشرف . فان النطق اشرف من الضحك . ولهذا ضرب الله به المثل فى قوله : (إنه لحق مثل ما انكم تنطقون) ولكن الشأن فى جعل هذا ذاتياً تتصور به الحقيقة دون الآخر.

الوجه الثاني عشر

ان هذه الصفات الذاتية قد تعلم ولا يتصور بها كنه المحدود ، كما في هذا المثال وغيره . فعلم ان ذلك ليس بموجب لفهم الحقيقة .

الوجه الثالث عشر

ان الحد إذا كان له جزءان فلا بد لجزءيه من تصور : كالحیوان والناطق ؛ فان احتاج كل جزء إلى حد لزم التسلسل او الدور .

فان كانت الأجزاء متصورة بنفسها بلا حد - وهو تصور الحيوان ، او الحساس ، او المتحرك ، بالارادة ، او النامي ، او الجسم - فن المعلوم : ان هذه أعم . وإذا كانت اعم لكون إدراك الحس لأفرادها أكثر . فان كان ادراك الحس لأفرادها كافياً في التصور فالحس قد ادرك افراد النوع . وان لم يكن كافياً في ذلك لم تكن الأجزاء معروفة فيحتاج العرف الى معرف واجزاء الحد الى حد .

الوجه الرابع عشر

ان الحدود لا بد فيها من التمييز ، وكلما قلت الأفراد كان التمييز أبسر ، وكلما كثرت كان اصعب . فضبط العقل الكلي ثقل افراده مع ضبط كونه كلياً أبسر عليه مما كثرت افراده ، وان كان ادراك الكلي الكثير الأفراد أبسر عليه ، فذلك اذا ادركه مطلقاً ؛ لان المطلق يحصل بحصول كل واحد من الأفراد .

واذا كان ذلك كذلك فأقل ما في اجزاء الحدود : ان تكون متميزة تمييزاً كلياً ليعلم كونها صفة للحدود او محمولة عليه أم لا . فاذا كان ضبطها كلية اصعب وانعب من ضبط افراد الحدود كان ذلك تعريفاً للأسهل معرفة بالاصعب مفردة ، وهذا عكس الواجب .

الوجه الخامس عشر

أن الله سبحانه علم آدم الاسماء كلها . وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك ، ويخصه دون ما سواه، ويبين به ما يرسم معناه

في النفس . ومعرفة حدود الاسماء واجبة ؛ لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم لا سيما حدود ما أنزل الله في كتبه من الاسماء كالحجر والربا .

فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات ، وبين ما ليس كذلك ؛ ولهذا ذم الله من سمي الاشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان . فانه اثبت للشيء صفة باطلة كالهية الاوثان .

فالاسماء النطقية سمعية . واما نفس تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر ، وبادراك الحس وشهوده ببصر الانسان بباطنه وبظاهره وبسمعه يعلم اسماءها ، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصة .

والله اخرجنا من بطون امهاتنا لأنعلم شيئاً ، وجعل لنا السمع والابصار والافئدة .

فأما الحدود المتكلفة فليس فيها فائدة لا في العقل ، ولا في الحس ، ولا في السمع الا ما هو كالاسماء مع التطويل ، او ما هو كالتمييز كسائر الصفات .

ولهذا لما رأوا ذلك جعلوا الحد نوعين : نوعا بحسب الاسم ؛ وهو بيان ما يدخل فيه . ونوعا بحسب الصفة او الحقيقة او المسمى ، وزعموا كشف

الحقيقة وتصويرها ، والحقيقة المذكورة ان ذكرت بلفظ دخلت في القسم الاول ، وان لم تذكر بلفظ فلا تدرك بلفظ ولا تحد بمقال الا كما تقدم .

وهذه نكت تنبه على جهل المقصود . وليس هذا موضع بسط ذلك .

الوجه السادس عشر

أن في الصفات الذاتية المشتركة والمختصة - كالحوانية والناطقة - ان ارادوا بالاشتراك : ان نفس الصفة الموجودة في الخارج مشتركة فهذا باطل ؛ اذ لا اشتراك في المعينات التي يمنع تصورهما من وقوع الشراكة فيها .

وان ارادوا بالاشتراك : ان مثل تلك الصفة حاصلة للنوع الآخر .

قليل لهم : لا ريب ان بين حيوانية الانسان وحيوانية الفرس قدراً مشتركاً وكذلك بين صوتيهما وتميزهما قدراً مشتركاً . فان الانسان له تمييز وللفرس تمييز ، ولهذا صوت هو النطق ، ولذلك صوت هو الصهيل ، فقد خص كل صوت باسم يخصه . فاذا كان حقيقة احد هذين يخالف الآخر ويختص بنوعه فمن اين جعلتم حيوانية احدهما ممثلة لحيوانية الآخر في الحد والحقيقة ؟

وهلا قيل : ان بين حيوانيتهما قدراً مشتركاً ومميزاً ، كما ان بين صوتيهما

كذلك؟. وذلك ان الحس والحركة الارادية إما ان توجد للجسم او للنفس .
فان الجسم يحس ويتحرك بالارادة ، والنفس تحس وتتحرك بالارادة ، وان
كان بين الوصفين من الفرق ما بين الحقيقتين . وكذلك النطق هو للنفس
بالتمييز والمعرفة ، والكلام النفساني ، وهو للجسم أيضاً بتمييز القلب ومعرفته
والكلام اللساني . فكل من جسمه ونفسه يوصف بهذين الوصفين . وليست
حركة نفسه وارادتها ومعرفتها ونطقها مثل ما للفرس ، وان كان بينها قدر
مشترك . وكذلك ما يقوم بجسمه من الحس والحركة الارادية ليس مثل ما
للفرس ، وان كان بينها قدر مشترك . فان الذي يلائم جسمه من مطعم ومشرب
وملبس ومنكح ومشوم وحرثي ومسموع . بحيث يحسه ويتحرك اليه حركة
ارادية ليس هو مثل ما للفرس .

فالْحَسُّ والحركة الارادية هي بالمعنى العام لجميع الحيوان ، وبالمعنى الخاص
ليس إلا للإنسان . وكذلك التمييز سواء . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم:
« أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن . وأصدق الأسماء : حارث وهمام
وأقبحها : حرب وحرمة » رواه مسلم .

فالْحَارِثُ هو العامل الكاسب المتحرك . والهَمَامُ هو الدائم المهم الذي
هو مقدم الارادة . فكل إنسان حارث فاعل بارادته ، وكذلك مسبوق
باحساسه .

فحيوانية الانسان ونطقه . كل منها فيه ما يشترك مع الحيوان فيه ، وفيه ما يختص به عن سائر الحيوان ، وكذلك بناء بنيته . فان نموه واغتذائه وان كان بينه وبين النبات فيه قدر مشترك ، فليس مثله هو . إذ هذا يغتذى بما يلذ به وليس بنفسه . وينمو بنمو حسه وحركته وهمه وحرثه . وليس النبات كذلك .

وكذلك أصناف النوع وأفراده . فنطق العرب بتمييز قلوبهم وبيان ألسنتهم أكمل من نطق غيرهم ، حتى ليكون في بني آدم من هو دون البهائم في النطق والتمييز . ومنهم من لا تدرك نهايته .

وهذا كله يبين ان اشتراك افراد الصنف ، واصناف النوع ، وانواع الجنس والأجناس السافلة في مسمى الجنس الأعلى : لا يقتضى ان يكون المعنى المشترك فيها بالسواء كما انه ليس بين الحقائق الخارجة شيء مشترك ، ولكن الذهن فهم معنى يوجد في هذا ويوجد نظيره في هذا . وقد تبين انه ليس نظيراً له على وجه المماثلة ، لكن على وجه المشابهة ، وان ذلك المعنى المشترك هو في احدهما على حقيقة تخالف حقيقة ما في الآخر .

ومن هنا يغلط القياسيون الذين يلحظون المعنى المشترك الجامع دون الفارق المميز .

والعرب من اصناف الناس ، والمسلمون من اهل الاديان : اعظم الناس

إدراكاً للفروق ، وتمييزاً للشتركات . وذلك يوجد في عقولهم ولغاتهم وعلومهم واحكامهم ولهذا لما ناظر متكلمو الاسلام العرب هؤلاء المتكلمة الصابئة عجم الروم ، وذكروا فضل منطقهم وكلامهم على منطق اولئك وكلامهم: ظهر رجحان كلام الاسلاميين كما فعله القاضي ابو بكر بن الباقلاني في كتاب الدقائق الذي رد فيه على الفلاسفة كثيراً من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم ، والعقول والنفوس : وواجب الوجود وغير ذلك . وتكلم على منطقهم وتقسيمهم الموجودات ، كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض ، ثم تقسيم الاعراض إلى المقولات التسعة ، وذكر تقسيم متكلمة المسلمين الذي فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس في كلام اولئك .

وذلك ان الله علم الانسان اليان ، كما قال تعالى : (الرحمن علم القرآن خلق الانسان ، علمه البيان) وقال تعالى : (وعلم آثم الاسماء كلها) وقال: (علم الانسان ما لم يعلم) والبيان : بيان القلب واللسان ، كما ان العمى والبكم يكون في القلب واللسان ، كما قال تعالى : (صم بكم عمي فهم لا يرجعون) وقال : (صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « هلا سألو إذا لم يعلموا ؟ إنما شفاء العي السؤال » وفي الاثر : « العي عي القلب لاعي اللسان » او قال : « شر العي عي القلب » وكان ابن مسعود يقول : « إنكم في زمان كثير فقهاء ، قليل خطباء . وسيأتي عليكم زمان قليل فقهاء كثير خطباء » .

وتبين الأشياء للقلب ضد اشتباهاها عليه ، كما قال صلى الله عليه وسلم :
« الحلال بين والحرام بين ، وبينها أمور مشتهيات - الحديث » . وقد قرىء
قوله تعالى : (ولتستبين سبيل المجرمين) بالرفع والنصب ، اي ولتتبين
انت سبيلهم .

فالإنسان يستبين الأشياء . وهم يقولون : قد بان الشيء ، وتبينته ، وتبين
الشيء وتبينته ، واستبان الشيء واستبانته ، كل هذا يستعمل لازماً ومتعدياً .
ومنه قوله تعالى : (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) هو هنا متعد . ومنه قوله :
(بفاحشة مبينة) اي متينة . فهنا هو لازم . والبيان كالكلام ، يكون مصدر
بان الشيء بيانا ، ويكون اسم مصدر لبين ، كالكلام والسلام لسلم وبين . فيكون
البيان بمعنى تبين الشيء . ويكون بمعنى بينت الشيء : اي اوضحته . وهذا
هو الغالب عليه . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحراً » .

والمقصود ببيان الكلام حصول البيان لقلب المستمع ، حتى يتبين له الشيء
ويستبين ؛ كما قال تعالى : (هذا بيان للناس) الآية . ومع هذا فالذي لا يستبين
له كما قال تعالى : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في
آذانهم وقر ، وهو عليهم عمى) وقال (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
اليهم ولعلهم يتفكرون) وقال : (وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه
ليبين لهم) وقال : (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال : (وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقال : (يبين الله لكم ان

تضلوا) وقال : (قل انى على بينة من ربي) الآية . وقال : (أفمن كان على بينة من ربه) وقال : (ولقد انزلنا إليكم آيات مبینات) وقال : (بین الله لكم الآيات لعلكم تعقلون) .

فاما الأشياء المعلومة التى ليس فى زيادة وصفها إلا كثرة كلام وتفهيق وتشديق وتكبر ، والافصاح بذكر الاشياء التى يستقبح ذكرها : فهذا مما ينهى عنه ، كما جاء فى الحديث : « ان الله يبغض البليغ من الرجال ، الذى يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة بلسانها » وفى الحديث : « الحياء والحياء شعبتان من الايمان ، والبذاء والبيان شعبتان من النفاق » ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه » . وفى حديث سعد لما سمع ابنه أو لما وجد ابنه يدعو وهو يقول : « اللهم انى اسألك الجنة ونعيمها وهيجتها وكذا وكذا ، وأعوذ بك من النار وسلاسها واغلالها وكذا وكذا ، قال : يابسنى ! إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول : « سيكون قوم يعتدون فى الداء ؛ فايك ان تكون منهم ، إنك إن أعطيت الجنة أعطيتها وما فيها من الخير ، وان اعذت من النار أعذت منها وما فيها من الشر » .

وعامة الحدود المنطقية هي من هذا الباب : حشو لكلام كثير ، يبينون به الأشياء ؛ وهي قبل بيانهم ايبين منها بعد بيانهم . فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان وإتاعاب الفكر واللسان لا توجب إلا العمى والضلال ، وتفتح باب

المراء والجدال إذ كل منهم يورد على حد الآخر من الأسئلة ما يفسد به ، ويزعم سلامة حده منه ، وعند التحقيق : تجدم متكافئين او متقاربين ، ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين ، فاما ان يقبل الجميع أو يرد الجميع ، او يقبل من وجه [ويرد من وجه] .

هذا في الحدود التي تشترك في تمييز الحدود وفصله عما سواه ، واما متى ادخل احدهما في الحد ما اخرجه الآخر ، او بالعكس : فالكلام في هذا علم يستفاد به حد الاسم ومعرفة عمومته وخصومه ، مثل الكلام في حد الخمر : هل هي عصير العنب المشتد ، ام هي كل مسكر ؟ وحد الغيبة ونحو ذلك .

وهذا هو الذي يتكلم فيه العلماء ، كما قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : « ما الغيبة ؟ قال : ذكرك اخاك بما يكره — الحديث » وكذلك قوله : « كل مسكر خمر » وقول عمر على المنبر : « الخمر ما خامر العقل » وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم لما قال : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر ، فقال له رجل : يا رسول الله : الرجل يحب ان يكون نعله حسناً وثوبه حسناً ، افن الكبر ذلك ؟ فقال : لا ، إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس » ومنه تفسير الكلام وشرحه وبيانته .

فكل من شرح كلام غيره وفسره وبين تأويله ، فلا بد له من معرفة حدود الأسماء التي فيه .

فكل ما كان من حد بالقول فتما هو حد للاسم ، بمنزلة الترجمة والبيان .
فتارة يكون لفظاً محضاً إن كان المخاطب يعرف المحدود ، وتارة يحتاج إلى
ترجمة المعنى وبيانه ، إذا كان المخاطب لم يعرف المسمى . وذلك يكون بضرب
المثل ، او تركيب صفات ، وذلك لا يفيد تصريح الحقيقة لمن لم يتصورها بغير
الكلام فليعلم ذلك .

واما ما يذكرونه من حد الشيء ، او الحد بحسب الحقيقة ، او حد
الحقائق فليس فيه من التمييز إلا ذكر بعض الصفات التي للمحدود كما تقدم ،
وفيه من التخليط ما قد نهنا على بعضه .

واما «مسألة القياس» فالكلام عليه في مقامين :

(احدها) : في القياس المطلق الذي جعلوه ميزان العلوم ، وحرروه
في المنطق .

و (الثاني) : في جنس الأقيسة التي يستعملونها في العلوم .

اما (الاول) : فنقول : لا نزاع ان المقدمتين اذا كانتا معلومتين والفتا
على الوجه المعتدل : انه يفيد العلم بالنتيجة . وقد جاء في صحيح مسلم مرفوعاً :
« كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » ؛ لكن هذا لم يذكره النبي صلى الله
عليه وسلم ليستدل به على منازع ينازعه ، بل التركيب في هذا كما قال ايضاً

في الصحيح : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » اراد ان يبين لهم ان جميع المسكرات داخلة في مسمى الخمر الذي حرمه الله . فهو بيان لمغنى الخمر ، وهم قد علموا ان الله حرم الخمر وكانوا يسألونه عن أشربة من عصير العنب ، كما في الصحيحين عن أبي موسى انه صلى الله عليه وسلم : « سئل عن شراب يصنع من الذرة يسمى الزر ، وشراب يصنع من العسل يسمى البتع . وكان قد اوتى جوامع الكلم ، فقال : كل مسكر حرام » . فاراد ان يبين لهم بالكلمة الجامعة - وهي القضية الكلية - ان كل مسكر خمر . ثم جاء بما كانوا يعلمونه من ان « كل خمر حرام » حتى يثبت تحريم المسكر في قلوبهم ، كما صرح به في قوله : « كل مسكر حرام » ولو اقتصر على قوله : « كل مسكر حرام » لتأوله متأول على انه اراد القدح الاخير كما تأوله بعضهم .

ولهذا قال احمد : قوله « كل مسكر خمر » ابلغ . فانهم لا يسمون القدح الاخير خمرأ . ولو قال : « كل مسكر خمر » فقط لتأوله بعضهم على انه يشبه الخمر في التحريم فلما زاد « وكل خمر حرام » علم انه اراد دخوله في اسم الخمر التي حرمها الله .

والغرض هنا : ان صورة القياس المذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم . بل هي عند الناس بمنزلة الحساب ، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغربونها .

وكذلك انقسام المقدمة التي تسمى « القضية » - وهي الجملة الخبرية - إلى خاص وعام ، ومنفي ومثبت ونحو ذلك ، وإن القضية الصادقة يصدق عكسها وعكس نقيضها ، ويكذب نقيضها . وإن جملتها تختلف ونحو ذلك .

وكذلك تقسيم القياس إلى الحملي الافرادي ؛ والاستثنائي التلازمي والتعائدي وغير ذلك : غالبه - وإن كان صحيحاً - ففيه ما هو باطل . والحق الذي هو فيه : فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة ؛ ومن سوء التعبير والعي في البيان ؛ ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد ، ما ليس هذا موضع بيانه .

فحقه النافع فطري لا يحتاج إليه ؛ وما يحتاج إليه ليس فيه منفعة إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم أو خطئهم .

وهذا شأن كل ذي مقالة من المقالات الباطلة . فإنه لا بد منه في معرفة لغته وضلاله . فاجتنب إليه لبيان ضلاله الذي يعرف به الموقنون حاله . ويستبين لهم ما بين الله من حكمه جزاءً وامراً ؛ وإن هؤلاء داخلون فيما ينم به من تكلف القول الذي لا يفيد ؛ وكثرة الكلام الذي لا ينفع .

والمقصود هنا : ذكر وجوه :

الوجه الاول

ان القياس المذكور لا يفيد علماً الا بواسطة قضية كلية موجبة . فلا بد من كلية جامعة ثابتة في كل قياس . وهذا متفق عليه معلوم ايضاً . ولهذا قالوا : لا قياس عن سالتين ، ولا عن جزئيتين . واذا كان كذلك وجب ان تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي اصول الأقيسة والأدلة ، وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج اليها .

ثم قالوا : ان مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية . التي هي الحسيات الباطنة والظاهرة ، والعقليات والبديهيات والمتواترات والحجرات ، وزاد بعضهم : الحدسيات . وليس في شيء من الحسيات الباطنة والظاهرة قضايا كلية : اذ الحس الباطن والظاهر لا يدرك الا اموراً معينة لا تكون الا اذا كان المخبر ادرك ما اخبر به بالحس ، فهي تبع للحسيات . وكذلك التجربة انما تقع على امور معينة محسوسة . وانما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه ، وهو قياس التمثيل ، والحدسيات — عند من يثبتها منهم — من جنس التجريبيات .

لكن الفرق : ان التجربة تتعلق بفعل الجرب كالأطعمة والأشربة والأدوية،

والحدس يتعلق بغير فعل ، كاختلاف اشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس .
وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به ايضاً امور معينة جزئية ، لاتصير
عامة الا بواسطة قياس التمثيل .

واما البديهيات — وهي العلوم الاولى التي يجعلها الله في النفوس
ابتداء بلا واسطة ، مثل الحساب ، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين —
فانها لا تفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج ، مثل الحكم على العدد
المطلق والمقدار المطلق وكالعلم بأن الاشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في
انفسها . فانك اذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن الا بواسطة الحدس ،
مثل العقل . فان العقل انما هو عقل ما علمته بالاحساس الباطن او الظاهر بعقل
المعاني العامة او الخاصة .

فأما ان العقل الذي هو عقل الامور العامة التي افرادها موجودة في الخارج
يحصل بغير حس فهذا لا يتصور . واذا رجع الانسان الى نفسه وجد
انه لا يعقل ذلك مستغنياً عن الحدس الباطن والظاهر لكليات مقدرة في
نفسه ، مثل الواحد والاثنين والمستقيم والمنحنى ، والمثلث والمربع ،
والواجب والممكن والمتع ، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدره . فأما
العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج والعلم بالحقائق الخارجية
فلا بد فيه من الحدس الباطن او الظاهر . فاذا اجتمع الحدس والعقل - كاجتماع
البصر والسمع - امكن ان يدرك الحقائق الموجودة المينة ويعقل حكمها العام

الذي يندرج فيه امثالها [لا] اضدادها ، ويعلم الجمع والفرق . وهذا هو اعتبار العقل وقياسه .

واذا انفرد الاحساس الباطن او الظاهر ادرك وجود الموجود المعين . واذا انفرد المعقول المجرد علم الكلّيات المقدرة فيه التي قد يكون لها وجود في الخارج وقد لا يكون ، ولا يعلم وجود اعيانها وعدم وجود اعيانها الا باحساس باطن او ظاهر .

فانك اذا قلت : موجود [ان] المائة عشر الالف لم تحكم على شيء في الخارج ؛ بل لو لم يكن في العالم ما يعد بالمائة والالف لكنت عالماً بأن المائة المقدرة في عقلك عشر الالف ، ولكن اذا أحسست بالرجال والدواب والذهب والفضة ، واحسست بحسك او بنحبر من احس ان هناك مائة رجل او درهم ، وهناك الف ونحو ذلك : حكمت على احد المعدودين بأنه عشر الآخر . فأما المعدودات فلا تدرك الا بالحس . والعدد المجرد يعقل بالقلب ، ويعقل القلب والحس يعلم العدد والمعدود جميعاً ، وكذلك المقادير الهندسية هي من هذا الباب .

فالعلوم الاولى البديهية العقلية المحضة ليست الا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار ، لا في الأمور الخارجية الموجودة .

فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها الا امور معينة ليست كلية ، وهي الحس الباطن والظاهر ، والتواتر والتجربة والحدس ، والذي يدرك الكلّيات البديهية الاولى انما يدرك اموراً مقدرة ذهنية ، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج والقياس لا يفيد العلم الا بواسطة قضية كلية . فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكره من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني .

وهذا بين لمن تأمله . وتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس .

فتدبر هذا فانه من أسرار عظام العلوم التي يظهر لك به ما يجمل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الايمانية ، وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية .

وقد تبين لك باجماعهم وبالعقل أن القياس المنطقي لا يفيد إلا بواسطة قضية ، وتبين لك أن القضايا التي [هي] عندهم مواد البرهان وأصوله ليس فيها قضية كلية للأمور الموجودة ، وليس فيها ما تعلم به القضية الكلية إلا العقل المجرد الذي يعقل المقدرات الذهنية ، وإذا لم يكن في أصول برهانهم علم بقضية عامة للأمور الموجودة لم يكن في ذلك علم .

وليس فيما ذكرناه ما يمكن النزاع فيه إلا القضايا البديهية فان فيها عموماً،
وقد يظن أن به تعلم الأمور الخارجة ، فيفرض انها تفيد العلوم الكلية . لكن
بقية المبادئ ليس فيها علم كلي .

فكان الواجب ان لا يجعل مقدمة البرهان الا القضايا العقلية البديهية
الحضة . اذ هي الكلية . وأما بقية القضايا فهي جزئية ، فكيف يصلح ان تجعل
من مقدمات البرهان ؟ إلا ان يقال : تعلم بها امور جزئية وبالعقل
امور كلية ، فبمجموعها يتم البرهان ، كما يعلم بالحس ان مع هذا ألف
درهم ومع هذا الفان ، ويعلم بالعقل ان الاثنين اكثر من الواحد فيعلم ان
مال هذا اكثر .

فيقال : هذا صحيح ؛ لكن هذا انما يفيد قضية جزئية معينة . وهو كون
مال هذا اكثر من مال هذا . والأمور الجزئية المعينة لا تحتاج في
معرفتها الى قياس . بل قد تعلم بلا قياس ، وتعلم بقياس التمثيل ،
وتعلم بالقياس عن جزئيتين . فانك تعلم بالحس ان هذا مثل هذا ، وتعلم ان
هذا من نعته كيت وكيت ، فتعلم ان الآخر مثله ، وتعلم ان حكم الشيء
حكم مثله . وكذلك قد يعلم ان زيداً اكبر من عمرو وعمراً اكبر
من خالد ، وامثال هذه الأمور المعينة التي تعلم بدون قياس الشمول الذي
اشتروا فيه ما اشتروا .

فقد تبين ان هذا القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحددوه لا يعلم بمجرد شيء من العلوم الكلية الثابتة في الخارج . فبطل قولهم : « انه ميزان العلوم الكلية البرهانية » ولكن يعلم به امور معينة شخصية جزئية ، وتلك تعلم بغيره اجود مما تعلم به . وهذا هو :

الوجه الثاني

فنقول : اما الأمور الموجودة المحققة فتعلم بالحس الباطن والظاهر ، وتعلم بالقياس التمثيلي ، وتعلم بالقياس الذي ليس فيه قضية كلية ولا شمول ولا عموم بل تكون الحدود الثلاثة فيه — الأصغر والأوسط والأكبر — اعياناً جزئية ، والمقدمتان والنتيجة قضايا جزئية . وعلم هذه الأمور المعينة بهذه الطرق أصح وأوضح وأكمل . فان من رأى بعينه زيداً في مكان وعمرأ في مكان آخر : استغنى عن ان يستدل على ذلك بكون الجسم الواحد لا يكون في مكانين وكذلك من وزن دراهم كل منها ألف درهم استغنى عن ان يستدل على ألف درهم منها بأنها مساوية للضنجة ، وهي شيء واحد ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . وامثال ذلك كثير . ولهذا يسمى هؤلاء « اهل كلام » ، اي لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً . وإنما اتوا بزيادة كلام قد لا يفيد . وهو ما ضربوه من القياس لايضاح ما علم بالحس . وإن كان هذا

القياس وامثاله ينتفع به في موضع آخر ، ومع من ينكر الحس ، كما
سندكره إن شاء الله .

وكذلك اذا علم الانسان ان هذا الدينار مثل هذا ، وهذا
الدرهم مثل هذا ، وان هذه الحنطة والشعير مثل هذا ، ثم علم
شيئاً من صفات احدهما واحكامه الطبيعية ؛ مثل الاغتذاء والانتفاع ،
او العادية مثل القيمة والسعر ، او الشرعية : مثل الحل والحرمه - علم
ان حكم الآخر مثله .

فأقيسة التمثيل تفيد اليقين بلا ريب ، اعظم من اقيسة الشمول
ولا يحتاج مع العلم بالتماثل الى ان يضرب لهما قياس شمول ، بل يكون
من زيادة الفضول .

وبهذا الطريق عرفت القضايا الجزئية بقياس التمثيل .

ومن قال : إن ذلك بواسطة قياس شمول ينعقد في النفس ، وهو ان هذا
لو كان اتفاقاً لما كان أكثرياً . فقد قال الباطل . فان الناس العالمين بما جربوه
لا يخطر بقلوبهم هذا ، ولكن بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون الى التسوية
في الحكم . لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبديهة العقلية ، فكما
علم بالبديهة العقلية : ان الواحد نصف الاثنين علم بها ان حكم الشيء

حكم مثله ، وان الواحد مثل الواحد ، كما علم ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فالتماثل والاختلاف في الصفة او القدر قد يعلم بالاحساس الباطن والظاهر ، والعلم بأن المثليين سواء وان الاكثر والاكبر اعظم وارجح يعلم ببديهة العقل .

وكذلك القياس المؤلف من قضايا معينة ، مثل العلم بأن زيدا أخو عمرو ، وعمرو أخو بكر ، فزيد أخو بكر . ومثل العلم بأن ابا بكر افضل من عمر ، وعمر افضل من عثمان وعلي . فأبو بكر افضل من عثمان وعلي . وان المدينة افضل من بيت المقدس والمدينة لا يجب ان يحج إليها ، فبيت المقدس لا يحج إليه . وقبر الرسول صلى الله عليه وسلم افضل القبور ولا يشرع استلامه ولا تقيله ، فقبر فلان وفلان وفلان لا يشرع استلامه ولا تقيله . وامثال هذه الاقيسة ملء العالم . وهذا ابلغ في افادة حكم المعين من ذكر العام . فدلالة الاسم الخاص على المعين ابلغ من الدلالة عليه بالاسم العام ، وإن كان في العام امور اخرى ليست في الخاص .

فتبين ان المعلوم من الامور المعينة يعلم بالحس وبقياس التمثيل والاقيسة المعينة اعظم مما يعلم اعيانها بقياس الشمول . فاذا كان قياس الشمول — الذي حرروه — لا يفيد الأمور الكلية ، كما تقدم ، ولا تحتاج إليه الامور المعينة

— كما تبين — لم يبق فيه فائدة أصلاً ؛ ولم يحتج إليه في علم كلي ، ولا علم معين ، بل صار كلامهم في القياس الذي حرروه كالكلام في الحدود . وهذا هذا . فتدبره فانه عظيم القدر .

الوجه الثالث

ان يقال : إذا كان لا بد في القياس من قضية كلية والحس لا يدرك الكلّيات وإنما تدرك بالعقل ، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر ، لما يلزم من الدور أو التسلسل . فلا بد من قضايا كلية تعقل بلا قياس ، كالبدهيّات التي جعلوها .

فنقول : إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدىء في النفوس ويدهها بلا قياس ، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغنى عن القياس . وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم : ان من التصور والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس ، وإلا لزم الدور أو التسلسل .

وإذا كان كذلك فنقول : إذا جاز هذا في علم كلي جاز في آخر ، إذ ليس بين ما يمكن ان يعلم ابتداء من العلوم البديهية وما لا يجوز ان يعلم

فصل يطرد ؛ بل هذا يختلف باختلاف قوة العقل وصفائه ، وكثرة ادراك
الجزئيات التي تعلم بواسطتها الأمور الكلية . فما من علم من الكليات إلا
وعلمه يمكن بدون القياس المنطقي . فلا يجوز الحكم بتوقف شيء من العلوم
الكلية عليه . وهذا يتبين :

بالوجه الرابع

وهو ان نقول : هب ان صورة القياس المنطقي ومادته تفيد علوماً كلية
لكن من أين يعلم ان العلم الكلي لا ينال حتى يقول هؤلاء المتكلفون
القافون ما ليس لهم به علم هم ومن قديم من أهل الملل وعلمائهم : إن ما ليس
بديهي من التصورات والتصديقات لا يعلم الا بالحد والقياس ، وعدم العلم
ليس علماً بالعدم . فالقائل لذلك لم يتمحن احوال نفسه . ولو امتحن احوال نفسه
لوجد له علوماً كلية بدون القياس المنطقي ، وتصورات كثيرة بدون الحد . وان
علم ذلك من نفسه او بني جنسه فمن أين له ان جميع بني آدم - مع تفاوت
فطرتهم وعلومهم ومواهب الحق لهم - هم بمنزلة ، وان الله لا يمنح احداً علماً
الا بقياس منطقي ينعقد في نفسه ، حتى يزعم هؤلاء : ان الأنبياء كانوا كذلك ،
بل صعدوا الى رب العالمين ، وزعموا ان علمه بأمر خلقه انما هو بواسطة
القياس المنطقي . وليس معهم بهذا النفي الذي لم يحيطوا بعلمه من حجة الاعداء

العلم ، فيدعون العلم ، وقد تكلموا بهذه القضية الكلية السالبة التي تعم
ما لا يحصى عدده الا الله بلا علم لهم بها اصلا : وتزيد هذا بيانا :

بالوجه الخامس

وهو ان المبادئ المذكورة التي جعلوها مفيدة لليقين — وهي الحسيات
الباطنة والظاهرة ، والبدهييات والتجريبيات والحدسيات — لا ريب انها تفيد
اليقين الحسي . فمن أين لهم ان اليقين لا يحصل بغيرها ؟ لابد من دليل على
النفي ، حتى يصح قولهم : لا يحصل اليقين بدونها ؟

فهذا صحيح لكنه ليس هو قول رؤوسهم .

ولا ريب ان من له عقل وإيمان يجب ان يخالفهم في تكذيبهم بالحق
الخارج عن هذا الطريق .

ومن هذا الموضع صار منافقاً وزندق من نافق منهم . وصار عند عقلاء
الناس من اهل الملل وغيرهم : ان المنطق مظنة التكنذيب بالحق والعناد والزندقة
والنفاق حتى حكى لنا بعض الناس : ان شخصاً من الاعاجم جاء ليقرأ على
بعض شيوخهم منطقاً ، فقرأ منه قطعة ، ثم قال : حواجا اي باب ترك الصلاة ؟
فضحكوا منه .

وهذا موجود بالاستقراء : ان من حسن الظن بالنطق واهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به ، وإلا فسد عقله ودينه .

ولهذا يوجد فيهم من الكفر والنفاق والجهل والضلال وفساد الأقوال والأفعال ما هو ظاهر لكل ناظر من الرجال . ولهذا كان أول من خلطه بأصول الفقه ونحوه من العلوم الإسلامية كثير الاضطراب .

فانه كان كثير من فضلاء المسلمين وعلمائهم يقولون : المنطق كالحساب ونحوه مما لا يعلم به صحة الاسلام ولا فساد ولا ثبوته ولا انتفاؤه .

فهذا كلام من رأى ظاهره وما فيه من الكلام على الامور المفردة لفظاً ومعنى ، ثم على تأليف المفردات ، وهو القضايا ونقيضها وعكسها المستوى وعكس النقيض ، ثم على تأليفها بالحد والقياس ، وعلى مواد القياس ، وإلا فالتحقيق : أنه مشتمل على امور فاسدة ، ودعاوى باطلة كثيرة لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها والله اعلم . والحمد لله رب العالمين .

وصلى الله وسلم على عبد الله ورسوله محمد الداعي إلى الهدى والرشاد ، وعلى آله ومن اتبع هداه .

وقال شيخ الاسلام

احمد بن تيمية قدس الله روحه (١)

أما بعد : فاني كنت دائماً اعلم ان المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد . ولكن كنت احسب ان قضايا صادقة لما رأينا من صدق كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضايا وكتبت في ذلك شيئاً ، ولما كنت بالاسكندرية اجتمع بي من رأبته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك اني كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة .

ولم يكن ذلك من همتي ، لأن همتي كانت فيما كتبه عليهم في «الالهيات» وتبين لي ان كثيراً مما ذكره في المنطق هو من اصول فساد قولهم في الالهيات

(١) اي في كتابه نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان [المسمى «الرد على المنطقيين»] وذكر السيوطي ان له كتابين في المنطق احدهما صغير والآخر مجلد في عشرين كراسة وذكر انه ملحه وهذا نص ملخصه .

مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات . وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات ، بل ما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات . بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينية .

فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت في ذلك؛ لأنه يفتح باب معرفة الحق وإن كان مافتح من باب الرد عليهم يحتمل إضعاف ما علقته .

فاعلم أنهم بنوا « المنطق » على الكلام في الحد ونوعه ، والقياس البرهاني ونوعه . قالوا : لان العلم إما تصور وإما تصديق ، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد ، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس . فنقول :

الكلام في « اربع مقامات » : مقامين ساليين ، ومقامين موجبين .

فالاولان (احدهما) في قولهم ان التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .

و (الثاني) أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .

والآخران في ان الحد يفيد العلم بالتصورات ، وان القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات .

المقام الاول

في قولهم : « ان التصور لا ينال إلا بالحد » والكلام عليه من وجوه :

(الاول) : لا ريب ان الثاني عليه الدليل كالثبت ، والقضية سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل ، وأما السلب بلا علم ، فهو قول بلا علم ، فقولهم لا تحصل التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولاً بلا علم وهو أول ما أسسوه فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنها آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن ان يزل في فكره ؟

(الثاني) : ان يقال : الحد يراد به نفس المحدود وليس مرادهم هنا . ويراد به القول الدال على ماهية المحدود ، وهو مرادهم هنا . وهو تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمال . فيقال اذا كان الحد قول الحد ، فالحد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد ؛ فان كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول وهو مستلزم للدور أو التسلسل ، وان كان الثاني بطل سلبهم ، وهو قولهم : إنه لا يعرف إلا بالحد .

(الثالث) : ان الأمم جميعهم من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال

والصناعات يعرفون الامور التي يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون ما يعانونه من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد ، ولا نجد احداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود : لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ، ولا اهل الصناعات مع انهم يتصورون مفردات علمهم فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود .

(الرابع) : إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على اصلهم ، بل اظهر الاشياء الانسان وحده بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة . وكذا حد الشمس وامثاله ، حتى ان النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ، ذكروا للاسم بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترضة على اصلهم . والاصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حداً ، وكلها ايضاً معترضة . وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والاطباء والنحاة واهل الأصول والكلام معترضة لم يسلم منها الا القليل ، فلو كان تصور الاشياء موقوفاً على الحدود ، ولم يكن الى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الامور ، والتصديق موقوف على التصور ، فاذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق ، فلا يكون عند بني آدم علم من عامة علومهم ، وهذا من اعظم السفسطة .

(الخامس) : ان تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد إما متعذر او متعسر كما قد اقروا بذلك ؛ وحينئذ فلا يكون قد تصور

حقيقة من الحقائق دائماً او غالباً ، وقد تصورت الحقائق ، فعلم استغناء التصور عن الحد .

(السادس) : ان الحدود عندهم إنما تكون للحقائق المركبة ، وهي الانواع التي لها جنس وفصل ، فأما مالا تركيب فيه ، وهو مالا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقل ، فليس له حد وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم ، فعلم استغناء التصور عن الحد، بل اذا امكن معرفة هذا بلا حد فمعرفة تلك الانواع اولى ؛ لانها اقرب إلى الجنس واشخاصها مشهورة .

وهم يقولون : ان التصديق لا يتوقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي . بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة ، وتصور العقل من هذا الباب وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي .

(السابع) : ان سامع الحد ان لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات الفاظه ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى وموضوع له مسبوق بتصور المعنى . وان كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه ، امتنع ان يقال انما تصوره بسماعه .

(الثامن) : اذا كان الحد قول الحاد ، فمعلوم ان تصور المعاني

لا يقتصر الى الألفاظ ، فان التكلم قد يصور معنى ما يقوله بدون لفظ
والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب بالكلية فكيف يقال لا تصور
المفردات الا بالحد .

(التاسع) : ان الموجودات المتصورة اما ان يتصورها الانسان بحواسه
الظاهرة كالطعم واللون والريح والاجسام التي تحمل هذه الصفات ، او
الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والالم والارادة
والكرهه وامثال ذلك وكلها غنية عن الحد .

(العاشر) : انهم يقولون للمعتز : ان يطعن على الحد بالنقض في
الطرد او في المنع وبالمعارضة بحد آخر فاذا كان المستمع للحد يبطله
بالنقض تارة وبالمعارضة اخرى ومعلوم ان كليهما لا يمكن الا بعد تصور
المحدود علم انه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب .

(الحادي عشر) : انهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيا
لا يحتاج الى حد ، وحينئذ فيقال كون العلم بديهيا او نظريا من الامور النسبية
الاضافية فقد يكون النظري عند رجل بديهيا عند غيره لو صوله اليه بأسبابه
من مشاهدة او تواتر او قرآن ، والناس يتفاوتون في الادراك تفاوتاً لا ينضبط
فقد يصير البديهي عند هذا دون ذاك بديهيا كذلك أيضاً بمثل الاسباب التي
حصلت لهذا ولا يحتاج الى حد .

المقام الثاني

وهو « الحد يفيد تصور الأشياء » فنقول : المحققون من النظر على ان الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود ، وتعريف حقيقته . وإنما يدعى هذا اهل المنطق اليونانيون ، أتباع ارسطو ، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الاسلاميين وغيرهم . فاما جماهير اهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما ادخل هذا من تكلم في اصول الدين والفقه بعد ابي حامد في اواخر المائة الخامسة ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة اهل المنطق اليوناني . وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره . وذلك مشهور في كتب ابي الحسن الأشعري والقاضي ابي بكر وابي إسحق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وإمام الحرمين والنسفي وابي علي وابي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيصم وغيرهم .

ثم إن ما ذكره اهل المنطق من صناعة الحد لا ريب انهم وضعوها وضعاً وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع ، وعامة الأمم

بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم . وهم إذا تدبروا ، وجدوا انفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

ثم ان هذه الصناعة الوضعية زعموا انها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف الابهى ، وكلا هذين غلط . ولما راموا ذلك ، لم يكن بد من ان يفرقوا بين بعض الصفات وبعض اذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتياً ، فلا بد ان يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم ، وما ليس كذلك . فأدى ذلك الى التفريق بين المتماثلات ، حيث جعلوا صفة ذاتية دون اخرى ، مع تساويها او تقاربها وطلب الفرق بين المتماثلات تمتنع . وبين المتقاربات عسر . فالمطلوب اما متعذر او متعسر . فان كان متعذراً بطل بالكلية . وان كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله ، فصاروا بين ان يمتنع عليهم ما شرطوه او ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه على التقديرين ، فليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصوير الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد وان كان قد يفيد من تمييز المحدود ما يفيد الأسماء .

وقد تظن الفخر الرازي لما عليه أئمة الكلام وقرر في « محصله » وغيره ان التصورات لا تكون مكتسبة . وهذا هو حقيقة قولنا : ان الحد لا يفيد تصور المحدود .

وهذا « مقام شريف » ينبغي ان يعرف ، فانه لسبب اهماله دخل الفساد

في العقول او الأديان على كثير من الناس ، اذ خلطوا ما ذكره اهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل التي عند المسلمين واليهود والنصارى وسائر العلوم : الطب والنحو وغير ذلك ، وصاروا يعظمون امر الحدود ويزعمون انهم هم المحققون لذلك . وان ما ذكره غيرهم من الحدود انما هي لفظية ، لاتفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم . ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة ، وليس لذلك فائدة الا تضيع الزمان ، واتعاب الأذهان ، وكثرة الهذيان . ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها ، بل قد يصددها عما لا بد منه . واثبات الجهل الذي هو اصل النفاق في القلوب وان ادعت انه اصل المعرفة والتحقيق . وهذا من توابع الكلام الذي كان السلف ينهون عنه ، وان كان الذي ينهى عنه السلف خيراً واحسن من هذا اذ هو كلام في ادلة واحكام .

ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون ان يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما جد في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق . وانما هو زيغ عن سواء الطريق ؛ ولهذا لما كانت هذه الحدود ونحوها ، لاتفيد الانسان علماً لم يكن عنده ، وانما تفيد كثرة كلام سموهم « اهل الكلام » . وهذا لعوري في الحدود التي ليس فيها باطل ، فاما حدود المنطقيين التي يدعون

انهم يصورون بها الحقائق ، فانها باطلة يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

والدليل على ان الحدود لا تفيد تصوير الحقائق من وجوه :

(احدها) : ان الحد مجرد قول الحاد ودعواه ، فقوله مثلاً: حد الانسان حيوان ناطق، قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة ، فاما ان يكون المستمع لها عالماً بصدقها بدون هذا القول أولاً ، فان كان الأول ، ثبت انه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وان كان الثاني عنده ، فمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه لا يفيد العلم ، وكيف وهو يعلم انه ليس بمعصوم في قوله ؟ فتبين على التقديرين ان الحد لا يفيد معرفة المحدود .

فان قيل : : يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلاً أو غيره .

قلنا : فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماه . وهذا تحقيق ما قلناه : من ان دلالة الحد كدلالة الاسم ، ومجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع ، فكذلك الحد .

(الثاني) : انهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، وإنما يمكن

إبطاله بالنقض والمعارضة . فيقال : إذا لم يكن الحاد قد اقام دليلاً على صحة الحد ، امتنع ان يعرف المستمع المحدود به ، إذا جوز عليه الخطأ فانه إذا لم يعرف صحة الحد بقوله ، وقوله محتمل الصدق والكذب امتنع ان يعرفه بقوله.

ومن العجب ان هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ويجعلون العلم بالمفرد اصل العلم بالمركب ، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحاد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن امر عقلي لا حسي ، يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب . ثم يعيرون على من يعتمد على الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني ، زاعمين ان خبر الواحد لا يفيد العلم ، وخبر الواحد وان لم يفد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم في الحد ، فانه خبر واحد لا دليل على صدقه . بل ولا يمكن عندهم إقامة الدليل على صدقه . فلم يكن الحد مفيداً لتصور المحدود . ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا او تصور معه او بعده بدون الحد ، وعلم ان ذلك حده علم صدقه في حده ، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصور وهذا بين .

وتلخيصه ان تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحد .

(الثالث) : ان يقال : لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل

ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد . فانه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فمن
المتع ان يعلم المعرفة المحدود قبل العلم بصحة المعرفة ، والعلم بصحة الحد
لا يحصل إلا بعد العلم بالحدود . اذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود . فمن المتع
ان يعلم صحة الخبر وصدقه ، قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد للخبر ، وقبول
قوله فيما يشترك في العلم به المخبر ، والمخبر ليس هو من باب الاخبار عن
الأمر الغائبة .

(الرابع) : انهم يحدون بالصفات التي يسمونها الذاتية والعرضية ،
ويسمونها اجزاء الحد واجزاء الماهية والمقومة لها والداخلية فيها ، ونحو ذلك
من العبارات فان لم يعلم المستمع ان المحدود موصوف بتلك الصفات امتع
تصوره . وان علم انه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد . فثبت انه على
التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد ، وهذا بين .

فانه إذا قيل : الانسان هو الحيوان الناطق ولا يعلم انه الانسان احتاج
إلى العلم بهذه النسبة ؛ وان لم يكن متصوراً لمسمى الحيوان الناطق احتاج الى
شيئين : تصور ذلك ، والعلم بالنسبة المذكورة ، وان عرف ذلك كان قد
تصور الانسان بدون الحد . نعم ! الحد قد ينبه على تصور المحدود ، كما ينبه
الاسم ؛ فان الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فاذا سمع اسمه وحده اقبل
بذهنه إلى الشيء الذي اشير إليه بالاسم أو الحد . فيتصوره . فتكون فائدة
الحد من جنس فائدة الاسم ، وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالمحدود

للأعيان بالجهات . كما اذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا . ومن الجانب الشرقي كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها ، وحد الأرض يحتاج اليه اذا خيف من الزيادة في المسمى او النقص منه ، فيفيد ادخال المحدود جميعه واخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم ، وكذلك حد النوع ، وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية اخرى . وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره ؛ لاتصور المحدود .

واذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ؛ رجع في ذلك الى قصد ذلك المسمى ولغته ؛ ولهذا يقول الفقهاء : من الاسماء ما يعرف حده بالشرع ، ومنها ما يعرف حده بالعرف .

ومن هذا « تفسير الكلام وشرحه » اذا اريد به تبين مراد المتكلم ، فهذا يبني على معرفة حدود كلامه ؛ واذا اريد به تبين صحته وتقديره ، فانه يحتاج الى معرفة دليل بصحته . فالأول فيه بيان تصوير كلامه او تصوير كلامه لتصوير مسميات الاسماء بالترجمة : تارة لمن يكون قد تصور المسمى ، ولم يعرف ان ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار الى المسمى بحسب الامكان اما الى عينه ، واما الى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة يكون للاسم ، وتارة يكون للمسمى .

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند

التحقيق بهذا ، كما ذكره الغزالي في « كتاب المعيار » الذي صنفه في المنطق ، وكذا يوجد في كلام ابن سينا والرازي والسهروردي وفي غيرهم : ان الحدود فائدتها من جنس فائدة الاسماء ، وان ذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ . ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرها ؛ بل تفسير القرآن وغيره من انواع الكلام ، هو في اول درجاته من هذا الباب ؛ فان المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الاسماء ، وبذلك الكلام .

وهذا الحدم متفقون على انه من الحدود اللفظية ، مع ان هذا هو الذي يحتاج اليه في اقراء العلوم المصنفة ، بل في قراءة جميع الكتب ؛ بل في جميع انواع المحاطبات . فان من قرأ كتب النحو ، او الطب ، او غيرها لابد ان يعرف مراد اصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف ، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك ، وهذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم قد تكون معرفتها فرض عين ، وقد تكون فرض كفاية ؛ ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله : (الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله) ، والذي انزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم « غريباً » بالنسبة الى المستمع كلفظ : (ضيزى) و (قسورة) و (عسعر) وامثال ذلك . وقد يكون « مشهوراً » لكن لا يعلم حده ، بل يعلم معناه على سننيل الاجمال ؛ كاسم الصلاة . والكتابة . الصيام والحج

فتبين ان تعريف الشيء انما هو بتعريف عينه أو ما يشبهه فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته الى حد ، ومن لم يعرفه فاعلم يعرف به اذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه ، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرفة ، ومن تدقق هذا ، وجد حقيقة ، وعلم معرفة الخلق بما اخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب . وبطل قولهم في الحد . .

(الخامس) : ان التصورات المفردة يمتنع ان تكون مطلوبة ؛ فيمتنع ان يعلم بالحد ؛ لأن الذهن ان كان شاعراً بها امتنع الطلب ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وان لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور .

فان قيل : فالانسان يطلب تصور الملك والجن والروح واشياء كثيرة ، وهو لا يشعر بها . قيل : قد سمع هذه الاسماء . فهو يطلب تصور مساها ؛ كما يطلب من سمع الفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها . وهو اذا تصور مسمى هذه الاسماء فلا بد ان يعلم انها مسماة بهذا الاسم اذ لو تصور حقيقة ، ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه فهنا المتصور ذات وانها مسماة بكذا ، وهذا ليس تصوراً بالمعنى فقط ؛ بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب انه يكون مطلوباً . ولكن لا يوجب ان يكون المعنى المفرد مطلوباً .

و (ايضاً) فان المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد ؛ بل لابد من تعريف الحدود بالاشارة اليه او غير ذلك ، مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ . واذا ثبت امتناع الطلب للتصورات المفردة ، فاما ان تكون حاصلة للانسان ، فلا تحصل بالحد ، فلا يفيد الحد التصور . واما ان لا تكون حاصلة ، فبمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها ، ومتى كان له شعور بها لم يحتاج الى الحد في ذلك الشعور الا من جنس ما يحتاج الى الاسم . والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم .

(السادس) : ان يقال : المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد العام المؤلف من الذاتيات ؛ دون العرضيات . ومبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي . وهم يقولون : الذاتي ما كان داخل الماهية ، والعرضي ما كان خارجا عنها . وقسموه الى لازم للماهية ، ولازم لوجودها .

وهذا الكلام الذي ذكره مبني على اصليين فاسدين : الفرق بين الماهية ووجودها ، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها .

(فالأصل الاول) : قولهم : ان الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها ؛ وهذا شبيه بقول من يقول : المعدوم شيء ؛ وهو من افسد ما يكون ؛ واصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ؛ ويميز بين المقدور عليه والمعجز عنه ونحو ذلك . فقالوا : لو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك . كما انا نتكلم في حقائق

الاشياء التي هي ما هياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج فتخيل الغلط ان هذه الحقائق والماهيات امور ثابتة في الخارج .

والتحقيق : أن ذلك كله أمر ثابت في الذهن . والمقدر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو في نفس الأمر لا موجوداً ولا ثابتاً ؛ فالتفريق بين الوجود [والثبوت وكذلك التفريق بين الوجود] والماهية ، مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم .

وهؤلاء ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة في الخارج غير الأعيان الموجودة في الخارج ، وأنها أزلية لاتقبل الاستحالة وهذه التي تسمى : « المثل الأفلاطونية » . ولم يقتصروا على ذلك ؛ بل أثبتوا أيضاً ذلك في المادة والماهية والمكان ، فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ، ثابتة في الخارج : وهي الهيولى الأولية التي بنوا عليها قدم العالم . وغلطهم فيها جمهور العقلاء . والكلام على من فرق بين الوجود والماهية مبسوط في غير هذا الموضع ..

والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكرناه في المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها في الخارج هو مبني على هذا الأصل الفاسد . وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرسم في النفس من الشيء ، والوجود ما يكون في الخارج منه ،

وهذا فرق صحيح . فان الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهو باطل .

و « الأصل الثاني » : وهو الفرق بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له ، فانه إن جعلت الماهية التي في الخارج مجردة عن الصفات اللازمة ، وأمكن أن يجعل الوجود الذي في الخارج مجرداً عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها ، كان هذا بمنزلة ان يقال : هذا «الوجود بلوازمه» وهما باطلان ، فان الزوجية والفردية للعدد مثلاً ، مثل الحيوانية والنطق للإنسان . وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة ، وما ذكره من أن ما جعلوه هو الذاتي يتقدم بصورة في الذهن . فباطل من وجهين :

(أحدهما) أن هذا خبر عن وضعهم ، إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا ، وهذا حكم محض . وكل من قدم هذا دون ذا ، قائماً قلدماً في ذلك .

ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فليس إذا فرضنا هذا مقدماً ، وهذا مؤخراً ، يكون هذا في الخارج كذلك . وسائر بني آدم الذين يقلدونه في هذا الموضع لا يستحضرون هذا التقديم

والتأخير، ولو كان هذا فطرياً كانت الفطرة تدرّكه بدون التقليد، كما تدرّك سائر الأمور الفطرية. والذي في الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للموصوف وقد يخطر بالبال؛ وقد لا يخطر. أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات، وهذا داخلياً في الذات. فهذا تحكم محض ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة.

و (الثاني) : أن كون الوصف ذاتياً للموصوف : هو امر تابع لحقيقته التي هو بها سواء تصورته انهاتنا، او لم تتصوره. فلا بد إذا كان احد الوصفين ذاتياً دون الآخر ان يكون الفرق بينهما امراً يعود الى حقيقتها الخارجة الثابتة بدون الذهن. وإما ان يكون بين الحقائق الخارجة ما لا حقيقة له إلا مجرد التقدم والتأخر في الذهن، فهذا لا يكون إلا ان تكون الحقيقة والماهية هي ما يقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج. وذلك امر يتبع تقدير صاحب الذهن. وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام الى امور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخيلات والتهوهات الباطلة، وهذا كثير في أصولهم.

(السابع) : ان يقال : هل يشترطون في الحد التام وكونه يفيد تصور الحقيقة ان تصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره ام لا ؟. فان شرطوا، لزم استيعاب جميع الصفات. وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس القريب دون غيره فهو تحكم محض، وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع

الأجناس ، او يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم جواب ، إلا ان هذا وضعهم واصطلاحهم . ومعلوم ان العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، فقد تبين ان ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف ، وهذا عين الضلال والاضلال كمن يجيء إلى شخصين متماثلين فيجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً وهذا عالماً وهذا جاهلاً وهذا سعيداً ، وهذا شقيماً ، من غير افتراق بين ذاتيهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه . فهم مع دعوائهم القياس العقلي يفرقون بين التماثلات ويسوون بين المختلفات .

(الثامن) : ان اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي غير ممكن ؛ إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن الآخر ان يجعله عرضياً لازماً للماهية .

(التاسع) : ان فيما قالوه دوراً فلا يصح . وذلك انهم يقولون : ان المحدود لا يتصور الا بذكر صفاته الذاتية . ثم يقولون : الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره . فاذا كان التعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية ، ولا يعرف ان الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو المحدود ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها ، فتوقف معرفة الذات على معرفة

الذاتيات ويتوقف معرفة الذاتيات على معرفة الذات ، فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات . وهذا كلام متين يحتاج اصل كلامهم . وبين انهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على اصل علمي تابع للحقائق . لكن قالوا : هذا ذاتي ، وهذا غير ذاتي بمجرد التحكم . ولم يعتمدوا على امر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره ، فاذا لم يعرف المحدود الا بالحد ، والحد غير ممكن لم يعرف ، وذلك باطل .

(العاشر) : انه يحصل بينهم في هذا الباب نزاع لا يمكن فصله على هذا الأصل ، وما استلزم تكافؤ الأدلة فهو باطل .

فصل

قولهم : «انه لا يعلم شيء من التصديقات الا بالقياس» — الذي ذكروا صورته ومادته قضية سلبية ، ليست معلومة بالبدئية ، ولم يذكروا عليها دليلاً اصلاً . وصاروا مدعين ما لم يثبتوه قائلين بغير علم . اذ العلم بهذا السلب متعذر على اصلهم ؛ فمن اين لهم انه لا يمكن احداً من بني آدم ان يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست بدئية عندهم الا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته ؟ !

ثم هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري ، وانه يتمتع ان تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي وحينئذ فيأتي ما تقدم في التصورات من ان الفرق بينها انما هو بالنسبة والاضافة ، فقد يكون النظري عند شخص بديهياً عند غيره . والبديهي من التصديقات ، ما يكفي تصور طرفيه — موضوعه ومحموله — في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينها ، وهو الدليل — الذي هو الحد الأوسط — سواء كان تصور الطرفين بديهياً ام لا ، ومعلوم ان الناس يتفاوتون في قوى الأذهان اعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان .

فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية بيان بها غيره مبالغة كثيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث يتبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لمن لم يتصوره ، وكون الوسط الذي هو الدليل قد يفتقر اليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض امر بين ، فان كثيراً من الناس تكون عنده القضية حسية او مجرية او برهانية او متواترة ، وغيره انما عرفها بالنظر والاستدلال . ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع الى دليل لنفسه بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب له امثالا .

وقد ذكر الناطقة ان القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس
يختص بها من علمها ، ولا تكون حجة على غيره ؛ بخلاف غيرها ،
فإنها مشتركة يحتاج بها على المنازع ، وهذا تفريق فاسد ، وهو اصل
من اصول الالحاد والكفر . فان المنقول عن الأنبياء بالتواتر من
المعجزات وغيرها . يقول احد هؤلاء : بناء على هذا الفرق هذا لم
يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي ، وليس ذلك بشرط ، ومن هذا
الباب انكار كثير من اهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه اهل
الحديث من الآثار النبوية ؛ فان هؤلاء يقولون : إنها غير معلومة لنا
كما يقول من يقول من الكفار ان معجزات الأنبياء غير معلومة له ؛
وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك ، والحجة قائمة عليهم
تواتر عندهم ام لا .

وقد ذهب الفلاسفة اهل المنطق الى جهالات قولهم : ان الملائكة هي
العقول العشرة ، وإنها قديمة ازلية ، وان العقل رب ما سواه ، وهذا شيء لم
يقل مثله احد من اليهود والنصارى ومشركي العرب ، ولم يقل احد ان ملكا
من الملائكة رب العالم كله ، ويقولون : إن العقل الفعال مبدع كل ما تحت فلك
القمر ، وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه احد من كفار اهل الكتاب ومشركي
العرب ، ويقولون : إن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته ، وليس عالماً بالجزئيات ،
ولا يقدر أن يغير العالم ؛ بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه ،

وأنه [إذا] توجه المستشفع إلى من يعظمه من الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به، فإذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا من جهة شفيعه، ويمثلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة، فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع، فذلك الشعاع حصل له من مقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس.

ويقولون : إن الملائكة هي العقول العشرة ، أو القوى الصالحة في النفس ، وأن الشياطين هي القوى الخبيثة ، وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية ؛ بل بالضرورة من دين الرسول . فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم ، فأى كمال للنفس في هذه الجهالات ؟ .! وهذا وأمثاله مفتقر الى بسط كثير . والمقصود ذكر ما ادعوا في البرهان المنطقي .

و (أيضاً) فإذا قالوا : إن العلوم لا تحصل الا بالبرهان الذي هو عندم قياس شمولي ، وعندم لا بد فيه من قضية كلية موجبة ؛ ولهذا قالوا إنه لا تاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين في شيء من أنواع القياس ، لا بحسب صورته — كالحمل والشرطي المتصل والمنفصل — ولا بحسب مادته لا البرهاني ولا الخطابي ولا الجدلي : بل ولا الشعري .

فيقال : اذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية ، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية : أي من العلم بكونها كلية ، والا فتى جوز عليها ان لا تكون كلية بل جزئية لم يحصل العلم بموجبها . والمهملة والمطلقة التي يحتمل لفظها ان تكون كلية ، وجزئية في قوة الجزئية ، واذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية موجبة ، فيقال العلم بتلك القضية ان كان بديهيّاً ، امكن ان يكون كل واحد من افرادها بديهيّاً بطريق الأولى ، وان كان نظريّاً احتاج الى علم بديهي ، فيفضى الى الدور المعى او التسلسل في المتواترات وكلاهما باطل .

وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها مبادئ البرهان ، ويسمونها «الواجب قبولها» سواء كانت حسية ظاهرة او باطنة وهي التي يحسها بنفسه أو كانت من التجريبيات او المتواترات او الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من النفسيات الواجب قبولها ، مثل العلم بكون نور القمر مستفاداً من الشمس اذا رأى اختلاف اشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس كما يختلف اذا قاربها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال ، واذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار .

وهم متنازعون : هل الحدس قد يفيد اليقين أم لا ؟ ومثل العقليات المحضة ، ومثل قولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل اعظم من الجزء ،

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، والضدان لا يجتمعان ، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان ، فما من قضية من هذه القضايا الكلية تجعل مقدمة في البرهان الا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فاذا علم ان كل واحد فهو نصف كل اثنين وان كل اثنين نصفهم واحد ، فانه يعلم ان هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وهلم جرا في سائر القضايا الأخر من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية . وكذلك كل جزء يعلم ان هذا الكل اعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية . وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين فانه يعلم انهما لا يجتمعان . وكل احد يعلم ان هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم المعين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى ان يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً ، وكذلك الضدان فان الانسان يعلم ان هذا الشيء لا يكون اسود ايض ، ولا يكون متحركاً ساكناً كما يعلم ان الآخر كذلك . ولا يحتاج في العلم بذلك الى قضية كلية بأن كل شيء لا يكون اسود ايض ، ولا يكون متحركاً ساكناً .

وكذلك في سائر ما يعلم تضادها فان علم تضاد المعينين علم انهما لا يجتمعان ؛ فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى المشتملة على الحد الأكبر . وذلك لا يغني دون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد الأصغر ، والعلم بالنتيجة وهو ان هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان ، يمكن بدون العلم

بالمقدمة الكبرى : وهو ان كل ضدين لا يجتمعان . فلا يفتقر العلم بذلك الى القياس الذي خصوه باسم البرهان ، وان كان البرهان في كلام الله ورسوله وكلام سائر اصناف العلماء لا يختص بما سموه هم البرهان ؛ وانما خصوا هم لفظ البرهان بما اشتمل عليه القياس الذي خصوا صورته ومادته بما ذكروه .

مثال ذلك : انه اذا اريد ابطال قول من يثبت الأحوال ويقول : انها لا موجودة ولا معدومة ، فقول : هذان نقيضان ، وكل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ؛ فان هذا يجعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً ولا يمكن جعل الحال للواحد لا موجودة ولا معدومة ، كان العلم بأن هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً ممكناً بدون هذه القضية الكلية ، فلا يفتقر العلم بالنتيجة الى البرهان .

وكذلك اذا قيل : ان هذا ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه على اصح القولين ، او لأحد طرفيه على قول طائفة من الناس .

او قيل : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، فتلك القضية الكلية ، وهي قولنا : كل محدث لا بد له من محدث ، وكل ممكن لا بد له من مرجح ، يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم

بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها ، فيعلم ان هذا المحدث لا بد له من محدث ، وهذا الممكن لا بد له من مرجح ؛ فان شك عقله وجوز أن يحدث هو بلا محدث أحدثه ، او ان يكون وهو ممكن — يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح يرجح وجوده، جوز ذلك في غيره من المحدثات ، والممكنات بطريق الأولى ؛ وان جزم بذلك في نفسه لم يحتاج علمه بالنتيجة المعينة — وهو قولنا : وهذا محدث فله محدث ، او هذا ممكن فله مرجح — الى القياس البرهاني .

ومما يوضح هذا : انك لا تجد احداً من بني آدم يريد ان يعلم مطلوباً بالنظر ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته ، الا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي ؛ ولهذا لا تجد احداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء بل يذكرون الدليل المستلزم للسدول ، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل ؛ اذ حاجة الناس تختلف . وقد بسطنا ذلك في الكلام على المحصل . وبيننا تخطيطة جمهور العقلاء لمن قال : انه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين لا يستغنى عنها ، ولا يحتاج الى اكثر منها . وهذا ينبغي ان تأخذه من المواد العقلية التي لا يستدل عليها بنصوص الأنبياء ؛ فانه يظهر بها فساد منطقهم . وأما اذا أخذته من المواد المعلومة بنصوص الأنبياء فانه يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، كما اذا أردنا تحريم

النبيذ المتنازع فيه فقلنا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، او قلنا : هو خمر ، وكل خمر حرام . فقولنا : النبيذ المسكر خمر يعلم بالنص ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر » وقولنا « كل خمر حرام » يعلم بالنص والاجماع ، وليس في ذلك نزاع ؛ وانما النزاع في المقدمة الصغرى . وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كل مسكر خمر وكل خمر حرام . وفي لفظ : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » .

وقد بطن بعض الناس ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطقي لتبيين النتيجة بالمقدمتين كما يفعل المنطقيون ؛ وهذا جهل عظيم ممن يظنه فانه صلى الله عليه وسلم اجل قدراً من ان يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم ؛ بل من هو اضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء امته لا يرضى لنفسه ان يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين ؛ بل يعدونهم من الجاهل الذين لا يحسنون الا الصناعات كالْحساب والطب ونحو ذلك .

واما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الالهية فلم يكونوا من رجالها . وقد بين ذلك نظار المسامين في كتبهم ، وبسطوا الكلام عليهم ؛ وذلك ان كون : كل خمر حراما هو مما علمه المسامون . فلا يحتاجون الى معرفة ذلك بالقياس ، وانما شك بعضهم في انواع من الاشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك ، كما في الصحيحين عن ابي موسى الاشعري

انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : عندنا شراب مصنوع من العسل يقال له : البتع ، وشراب يصنع من الذرة يقال له : المزر ، قال — وكان اوتي جوامع الكلم — فقال : « كل مسكر حرام » فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية بين بها ان كل ما يسكر فهو محرم . وبين ايضاً ان كل ما يسكر فهو خمر ، وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم كل مسكر . اذ ليس العلم بتحريم كل مسكر يتوقف على العلم بها جميعاً ؛ فان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر حرام » وهو من المؤمنين به علم ان النبيذ المسكر حرام ، ولكن قد يحصل الشك هل أراد القدر المسكر او اراد جنس المسكر ، وهذا شك في مدلول قوله ، فاذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب .

وكذلك إذا علم ان النبيذ خمر . والعلم بهذا أؤكد في التحريم ؛ فان من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه خمرأ ، فاذا علم بالنص ان « كل مسكر خمر » كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند اهل الايمان الذين يعلمون ان الخمر محرم . واما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول ، فهذا لا يستدل بنصه . وان علم ان محمداً رسول الله ، ولكن لم يعلم انه حرم الخمر فهذا لا ينفعه قوله : « كل مسكر خمر » بل ينفعه قوله : « كل مسكر حرام » وحينئذ يعلم بهذا تحريم الخمر ، لأن الخمر والمسكر اسمان لمسمى واحد عند

الشارع . وهما متلازمان عنده في العموم والخصوص عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام في تقرير « المسألة الشرعية » بل التنبيه على التمثيل ؛ فان هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف في المنطق من علماء المسلمين . والمنطقيون يمثلون بصورة مجردة عن المواد لا تدل على شيء معين لئلا يستفاد العلم بالثال من صورة معينة كما يقولون : كل ا : ب ، وكل ب : ج . فكل ا : ج ولكن المقصود هو العلم المقصود من المواد المعينة . فاذا جردت يظن الظان ان هذا يحتاج إليه في المعينات ، وليس الأمر كذلك ، بل إذا طولبوا بالعلم بالمقدمتين الكليتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم تؤخذ عن المعصومين تبدهم يحتاجون بما يمكن معه العلم فيها بالمعينات المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون العلم بها موقوفاً على البرهان . فالقضايا النبوية لا تحتاج الى القياس العقلي الذي سموه برهاناً . وما يستفاد بالعقل من العلوم ايضاً لا يحتاج الى قياسهم البرهاني ، فلا يحتاج اليه لا في السمعيات ولا في العقليات ، فامتنع ان يقال لا يحصل علم إلا بالقياس البرهاني الذي ذكره .

ومما يوضح ذلك : أن القضايا الحسية لا تكون الا جزئية فنحن لم ندرك بالحس الا احراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك ان كل نار محرقة فاذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلنا : كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق

نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً ، الا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى .

وان قيل : ليس المراد العلم بالأمور المعينة ؛ فان البرهان لا يفيد الا العلم بقضية كلية ، فالتائج المعلومة بالبرهان لا تكون الا كلية كما يقولون هم ذلك . والكليات انما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشيء موجود ؛ بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان ، واذا لم يكن في البرهان علم بوجود فيكون قليل المنفعة جداً ؛ بل عديم المنفعة . وهم لا يقولون بذلك بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجية والالهية ولكن حقيقة الأمر كما يبينه في غير هذا الموضع . ان المطالب الطبيعية التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود البرهان .

وأما « الالهيات » : فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها البرهان ؛ ولهذا حدثونا باسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو الحونجي صاحب « كشف أسرار المنطق » و « الموجز » وغيرهما أنه قال عند الموت : أموت وما عرفت

شيئاً الا علمي بأن الممكن يقتقر إلى المؤثر . ثم قال : الافتقار وصف سلبى فأننا أموت وما عرفت شيئاً . وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم . وهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم اجهل اهل الأرض بالطرق التى تتال بها العلوم العقلية والسمعية ؛ إلا من علم منهم علماً من غير الطرق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة ؛ لا من جهتهم ، مع كثرة تعبه في البرهان الذي يزعمون أنهم يزنون به العلوم ، ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه في المنطق .

ومما يبين ان حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يقتقر الى برهانهم من قضية كلية ، ان العلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب ، فان عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وان حكم الشيء حكم مثله ، كما إذا عرفنا ان هذه النار محرقة فالنار الغائبة محرقة ؛ لأنها مثله ، وحكم الشيء حكم مثله ، فيقال هذا استدلال بالقياس التمثيلي وهم يزعمون انه لا يفيد اليقين بل الظن . فاذا كانوا انما علموا القضية الكلية بقياس التمثيل ، رجعوا في اليقين الى ما يقولون : إنه لا يفيد الا الظن . وإن قالوا : بل عند الاحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم كلي من واهب العقل . — او تستعد النفس عند الاحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلي من واهب العقل — او قالوا : من العقل الفعال — عندم — او نحو ذلك . قيل لهم الكلام فيها به يعلم ان الحكم الكلي الذي في النفس علم لا ظن ولا جهل .

فان قالوا : هذا العلم بالبدية او الضرورة ، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبدية والضرورة ، وان النفس مضطرة الى هذا العلم . وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبدية والضرورة كما هو الواقع ، فان جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات ، أعظم من جزمهم بالكليات وجزمهم بكلية الأنواع اعظم من جزمهم بكلية الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق الى الفطرة ، فجزم الفطرة بها اقوى . ثم كلما قوى العقل ، اتسعت الكليات وحينئذ فلا يجوز ان يقال : ان العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، ولا ان العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، بل قد يعلم الانسان انه حساس متحرك بالارادة ، قبل ان يعلم ان كل انسان كذلك ، ويعلم ان الانسان كذلك قبل ان يعلم ان كل حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالارادة موقوفاً على البرهان ، واذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها ان ذلك الغائب مثل هذا الشاهد ، او انه يساويه في السبب الموجب لكونه حساساً متحركاً بالارادة ونحو ذلك من قباس التمثيل والتعليل الذي يحتاج به الفقهاء في اثبات الأحكام الشرعية .

وهؤلاء يزعمون ان ذلك القياس انما يفيد الظن ، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين ، وقد بينا في غير هذا الموضع ان قولهم هذا من افسد الأقوال ، وان

قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما يختلفان بالمادة المعينة فان كانت يقينية في احدها كانت يقينية في الآخر ، وان كانت ظنية في احدها كانت ظنية في الآخر ؛ وذلك ان قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة ، الأصغر والأوسط والأكبر ، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل علة ومناطاً وجامعاً .

فاذا قال في مسألة النبيذ : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلا بد له من اثبات المقدمة الكبرى ، وحينئذ يتم البرهان ، وحينئذ فيمكنه ان يقول : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب . بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار ، فان الاسكار هو مناط التحريم في الأصل ، وهو موجود في الفرع فيما به يقرر ان كل مسكر حرام به يقرر ان السكر مناط التحريم بطريق الأولى ؛ بل التفريق في قياس التمثيل اسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم ، فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجزئيات . ولا يكفي في قياس التمثيل اثباته في احد الجزئين لثبوته في الجزء الآخر ؛ لاشتراكهما في امر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ؛ كما يظنه بعض الغالطين ؛ بل لابد ان يعلم ان المشترك بينهما مستلزم للحكم ، والمشارك بينهما هو الحد الأوسط .

وهذا يسميه الفقهاء واهل اصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف في الحكم ، وهذا السؤال اعظم سؤال يرد على القياس وجوابه هو الذي يحتاج اليه غالباً

في تقدير صحة القياس ؛ فان المعترض قد يمنع الوصف في الأصل ، وقد يمنع الحكم في الأصل ، وقد يمنع الوصف في الفرع ، وقد يمنع كون الوصف علة في الحكم ، ويقول : لا نسلم ان ما ذكرته في الوصف المشترك هو العلة او دليل العلة ، فلا بد من دليل يدل على ذلك : من نص أو اجماع او سبر وتقسيم او المناسبة او الدوران عند من يستدل بذلك ، فما دل على ان الوصف المشترك مستلزم للحكم إما علة وإما دليل العلة هو الذي يدل على ان الحد الأوسط مستلزم للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، فان اثبت العلة كان برهان علة ، وإن اثبت دليلها كان برهان دلالة ، وان لم يفد العلم بل أفاد الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية ، وهذا امر بين ؛ ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي ، كما يستعمل في العقليات القياس التمثيلي ، وحقيقة احدهما هو حقيقة الآخر .

ومن قال من متأخري اهل الكلام والرأي كأبي المعالي وابي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي وغيرهم : من ان العقليات ليس فيها قياس ؛ وإنما القياس في الشرعيات ، ولكن الاعتماد في العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً ، فقولهم مخالف لقول نظار المسلمين ؛ بل وسائر العقلاء ؛ فان القياس يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات ، فانه اذا ثبت ان الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا

دليلاً في جميع العلوم . وكذلك اذا ثبت انه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليلاً في جميع العلوم وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي .

وأبو المعالي ومن قبله من النظر لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها ؛ بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمذلولاتها ؛ غير ان المنطقيين وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم ، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل ومنازعههم يقول : لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد ؛ بل نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج الى التمثيل ، فيقال لهم : وهكذا في الشرعيات ، فانه متى قام الدليل على ان الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج الى الأصل ، بل نفس الدليل الدال على ان الحكم يتعلق بالوصف كاف ؛ لكن لما كان هذا كلياً ، والكل لا يوجد الا معيناً ، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقق هذا الكل ، وهذا امر نافع في الشرعيات والعقليات ، فعلمت ان القياس حيث قام الدليل على ان الجامع مناط الحكم او على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياس صحيح ، ودليل صحيح ، في اي شيء كان .

وقد تنازع الناس في مسمى « القياس » . فقالت طائفة من اهل الأصول : هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول — كأبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي . وقالت طائفة : بل هو بالعكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل .

كابن حزم وغيره . وقال نجهور العلماء بل هو حقيقة فيها ، والقياس العقلي يتناولها جميعاً ، وهذا قول أكثر من تكلم في اصول الدين واصول الفقه وانواع العلوم العقلية وهو الصواب ، فان حقيقة احدهما هو حقيقة الآخر وانما تختلف صورة الاستدلال .

و « القياس في اللغة » تقدير الشيء بغيره ، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين ، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله . فان الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته ؛ ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

و « قياس الشمول » هو انتقال الذهن من المعين الى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم الى الملزوم الأول ، وهو المعين فهو انتقال من خاص الى عام ، ثم انتقال من ذلك العام الى الخاص ، من جزئ الى كلي ، ثم من ذلك الكلي الى الجزئ الأول ، فيحكم عليه بذلك الكلي .

ولهذا كان الدليل اخص من مدلوله الذي هو الحكم فانه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم واللازم لا يكون اخص من ملزومه ، بل اعم منه او مساويه ، وهو المعنى بكونه اعم .

والمدلول الذي هو محل الحكم وهو المحكوم عليه المخبر عنه الموصوف
الموضوع اما اخص من الدليل او مساويه ، فيطلق عليه القول بأنه اخص منه
لا يكون اعم من الدليل ؛ اذ لو كان اعم منه ، لم يكن الدليل لازماً له ، فلا يعلم
ثبوت الحكم له ، فلا يكون الدليل دليلاً ، وانما يكون ؛ اذا كان لازماً للمحكوم
عليه الموصوف المخبر عنه الذي يسمى الموضوع . والمبتدأ مستلزماً للحكم الذي هو
صفة وخبر وحكم ، وهو الذي يسمى المحمول والمخبر ، وهذا كالسكر الذي
هو اعم من النبيذ المتنازع فيه ، واخص من التحريم ، وقد يكون الدليل مساوياً
في العموم والخصوص للحكم لازماً للمحكوم عليه . فهذا هو جهة دلالة
سواء صور قياس شمول وتمثيل او لم يصور كذلك . وهذا امر يعقله
القلب وان لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت اذهان بني آدم تستدل
بالأدلة على المدلولات وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المينة لما في نفوسهم ،
وقد يعبرون بعبارات مينة لمعانيهم ، وان لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من
اهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم ، فالعلم بذلك الملزوم لا بد ان يكون بيناً
بنفسه او بدليل آخر .

واما « قياس التمثيل » فهو انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين ،
لا شراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي ؛ لأن ذلك الحكم يلزم
المشترك الكلي . ثم العلم بذلك اللزوم لا بد له من سبب ، اذا لم يكن
بيناً كما تقدم . فهو يتصور المعنيين اولاً ، وهما الأصل والفرع ثم ينتقل الى لازمهما

وهو المشترك ، ثم الى لازم اللازم وهو الحكم ، ولا بد ان يعرف ان الحكم لازم المشترك ، وهو الذي يسمى هناك قضية كبرى ، ثم ينتقل الى إثبات هذا اللازم للنازوم الأول المعين ، فهذا هو هذا في الحقيقة ، وإثما مختلفان في تصوير الدليل ونظمه ، وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلاً ، وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة .

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل في قياس التمثيل بقول القائل: السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان . ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به ، فانه لو قيل : السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث ، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة . ولكن إذا اخذ قياس الشمون في مادة بينة ، لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل ، فان الكلّي هو مثال في الذهن لجزئياته ، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له ؛ بل قد يكون التمثيل أبين . ولهذا كان العقلاء يقيسون به وكذلك قولهم في الحد إنه لا يحصل بالمثال إنما ذلك في المثال الذي يحصل به التمييز بين المحدود وغيره ، بحيث يعرف به ما يلزم المحدود ظرداً وعكساً — بحيث يوجد حيث وجد وينتفي حيث انتفى — فان الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً فكما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره . وهذا هو الحد عند جماهير النظار ، ولا يسوغون ادخال الجنس العام في الحد ، فاذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى الجنس ، فأرى رغباً وقيل له هذا ، فقد يفهم ان هذا لفظ يوجد

فيه كل ما هو خبز ، سواء كان على صورة الرغبة أو غير صورته .

وقد بسط الكلام على ما ذكره وذكره المنطقيون في الكلام على المحصل وغير ذلك وجد هذا في الأمثلة المجردة ، اذا كان المقصود اثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء ، فقل كل ألف باء وكل باء جيم أتبع كل ألف جيم . واذا قيل : كل الف جيم قياساً على الدال لأن الدال هي جيم وإنما كانت جيماً لأنها باء والألف أيضاً باء ، فيكون الألف جيماً لاشتراكهما في المستلزم للجيم وهو الباء ، كان هذا صحيحاً في معنى الأول لكن فيه زيادة مثال قيس على الألف ، مع ان الحد الأوسط وهو الباء موجود فيها .

فان قيل : ما ذكرتموه من كون البرهان لا بد فيه من قضية كلية صحيح ، ولهذا لا يثبتون به الا مطلوباً كلياً .

ويقولون : البرهان لا يفيد الا الكليات ، ثم اشرف الكليات هي العقليات المحضة التي لا تقبل التغير والتبديل وهي التي تكمل بها النفس فتصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التي تتبدل وتتغير .

واذا كان المطلوب به هو الكليات العقلية التي لا تقبل التبديل والتغير ،

فتلك انما تحصل بالقضايا العقلية الواجب قبولها ؛ بل انما تكون في القضايا التي جبتها الوجوب ، كما يقال كل انسان حيوان وكل موجود فاما واجب واما ممكن . ونحو ذلك من الكلية التي لا تقبل التغير .

ولهذا كانت العلوم « ثلاثة » : اما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج ، وهو « الطبيعي » وموضوعه الجسم . واما مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج ، وهو « الرياضي » : كالكلام في المقدار والعدد . وأما ما يتجرد عن المادة منها ، وهو « الالهي » وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه من حيث هو وجود : كاتقسامه الى واجب وممكن وجوهر وعرض . وانقسام الجوهر الى ما هو حال والى ما هو محل . وما ليس بحال ولا محل ، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير ، والى ما ليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك .

(فالأول) هو الصورة ، و (الثاني) هو المادة . وهو الهوى ومعناه في لغتهم المحل . و (الثالث) هو النفس . و (الرابع) هو العقل .

و (الأول) يجعله أكثر من مقولة الجوهر ؛ ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته جوهرأ ، وقالوا : الجوهر ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع ، اي لا في محل يستغنى عن الحال فيه ، وهذا انما يكون فيما وجوده غير ماهيته ، والأول ليس كذلك ، فلا يكون جوهرأ . وهذا مما

خالفوا فيه سلفهم ، ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً ، ولم يأتوا بفرق صحيح معقول ،
فان تخصيص اسم الجوهر بما ذكروه امر اصطلاحي ، واولئك يقولون :
بل هو كل ما ليس في موضوع ، كما يقول المتكلمون ، كل ما هو قائم
بنفسه ، أو كل ما هو متحيز ، أو كل ما قامت به الصفات ، أو كل
ما حمل الأعراض ونحو ذلك .

وأما الفرق المعنوي فدعواهم ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها في
الخارج باطل . ودعواهم أن الأول وجود مقيد بالسلوب ايضاً باطل كما هو مبسوط
في موضعه . والمقصود هنا الكلام على البرهان .

فيقال : هذا الكلام وان ضل به طوائف ، فهو كلام مزخرف
وفيه من الباطل ما يطول وصفه لكن ننبه هنا على بعض ما فيه ، وذلك
من وجوه :

(الأول) : أن يقال : اذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكيلات ،
والكيلات انما تتحقق في الازهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج الوجود
معين ؛ لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات ؛ فلا يعلم به موجود اصلاً ، بل
انما يعلم به أمور مقدرة في الازهان . ومعلوم ان النفس لو قدر ان
كأها في العلم فقط ، وان كانت هذه قضية كاذبة ، كما بسط في
موضعه ، فليس هذا علماً تكمل به النفس ؛ إذ لم تعلم شيئاً من

الموجودات ، ولا صارت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً
لاموركلية مقدرة لا يعلم بها شيء من العالم الموجود ؛ وأي خير في هذا فضلاً
عن ان يكون كلاً .

و (الثاني) : أن يقال : أشرف الموجودات هو « واجب الوجود » ،
ووجوده معين لا كلي ؛ فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ،
وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ؛ وإن لم يعلم منه ما يمنع
تصوره من وقوع الشركة فيه ؛ بل إنما علم امر كلي مشترك بينه وبين غيره
لم يكن قد علم واجب الوجود ، وكذلك « الجواهر العقلية » عندهم ،
وهي العقول العشرة ، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك
عندهم : كالسهروردي المقتول ، وأبي البركات وغيرهما . كلها جواهر
معينة ؛ لا أموركلية ، فإذا لم نعلم إلا الكليات ، لم نعلم شيئاً منها ؛ وكذلك
الأفلاك التي يقولون : أنها ازلية أبدية ، فإذا لم نعلم إلا الكليات ، لم تكن
معلومة ، فلا نعلم واجب الوجود ولا العقول ، ولا شيئاً من النفوس ولا
الأفلاك ولا العناصر ولا المولدات ، وهذه حملة الموجدات عندهم ، فأني علم
هنا تكمل به النفس ؟

(الثالث) : أن تقسيمهم العلوم الى الطبيعي والرياضي والالهي ، وجعلهم
[الرياضي] أشرف من الطبيعي ، والالهي أشرف من الرياضي . هو مما قبلوا
به الحقائق ، فإن العلم الطبيعي وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ، ومبدأ

حركاتها وتحولاتها من حال الى حال ، وما فيها من الطبائع اشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة ، فان كون الانسان لا يتصور الا شكلاً مدوراً او مثلثاً او مربعاً — ولو تصور كل ما في اقليدس — او لا يتصور الا اعداداً مجردة ليس فيه علم بوجود في الخارج ، وليس ذلك كمال النفس ؛ ولولا ان ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجة التي هي اجسام واعراض لما جعل علماء ، وانما جعلوا علم الهندسة مبدأ تعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة ، او ينتفعوا به في عمارة الدنيا ، هذا مع ان براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد الا في هذه المواد الرياضية .

فان « علم الحساب » الذي هو علم بالكم المنفصل ، و « الهندسة » التي هي علم بالكم المتصل ، علم يقيني لا يحتمل النقيض ألبة ، مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها الى بعض ؛ فانك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنها مائتان ، فاذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة وإذا ضربتها في عشرة ، كان المرتفع مائة . والضرب مقابل للقسمة ؛ فان ضرب الاعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر فاذا قسم المرتفع بالضرب على احد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه خرج المقسوم فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب ، فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه ، والنسبة

تجمع هذه كلها ، فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر ، ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين نسبة الآخر الى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول مما يشترك فيه ذنوا العقول ، وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فانه ضروري في العلم ، ولهذا يمثلون به في قولهم : الواحد نصف الاثنين ، ولا ريب ان قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة .

وهذا كان مبدأ فلسفتهم التي وضعها « فيثاغورس » ، وكانوا يسمون أصحابه أصحاب العدد ، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن ، ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وظنوا ان الماهيات المجردة كالانسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك ؛ فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا ، وهو ايضاً غلط . فان ما في الخارج ليس بكلي اصلا ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج ، فعناه إنما هو كلي في الذهن يوجد في الخارج ، لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً ، لا يكون كلياً ، فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن ، ومن اثبت ماهية لا في الذهن

ولا في الخارج فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله ، وهذه الأمور مبسوسة في غير هذا الموضع .

و (المقصود هنا) ان هذا العلم — هو الذي تقوم عليه براهين صادقة لكن — لا تكمل بذلك نفس ، ولا تتجو به من عذاب ، ولا تتال به سعادة ولهذا قال ابو حامد الغزالي وغيره في علوم هؤلاء : هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ، ونعوذ بالله من علم لا ينفع ، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها وإن بعض الظن إثم . يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية ، وبالثاني إلى ما يقولونه في الالهيات وفي احكام النجوم ونحو ذلك ؛ لكن قد تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فان الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه ، وسماع ما لم يكن سمعه ، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو اعم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب .

و (ايضاً) ففي الادمان على معرفة ذلك تعاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والادراك ، وتعود النفس انها تعلم الحق وتقبله ، لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك ؛ ولهذا يقال : انه كان اوائل الفلاسفة ، اول ما يعامون اولادهم العلم الرياضي وكثير من شيوخهم في آخر امره انما يشتغل بذلك لأنه لما نظر في طرقهم وطرق من عارضهم من اهل الكلام الباطل ، ولم

يجد في ذلك ما هو حق ، اخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضي ، كما كان يتحرى مثل ذلك من هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل وغيره . وكذلك كثير من متأخري اصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك ؛ لأن فيه تفريحاً للنفس ، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط .

وقد جاء عن عمر بن الخطاب انه قال : اذا لهوتم فاهلوا بالرمي واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض . فان حساب الفرائض علم معقول مبني على اصل مشروع ، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . لكن ليس هو علماً يطلب لذاته ، ولا تكمل به النفس .

واولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ، وينون لها الهياكل ، ويدعونها بأنواع الدعوات . كما هو معروف من اخبارهم ، وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة في الشرك والسحر ودعوة الكواكب والغزائم والأقسام التي بها يعظم ابليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب الشرك والسحر ، يغييهم بأشياء هي التي دعتهم الى ذلك الشرك والسحر ، وكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها وما بين بعضها من الاتصالات ، مستعينين بذلك على ما يروونه مناسباً لها .

ولما كانت الافلاك مستديرة ، ولم يمكن معرفة حسابها الا بمعرفة الهندسة واحكام الخطوط المستقيمة والمنحنية ، تكلموا في « الهندسة » لذلك ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك ، والا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير ، لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعي المذكور ، وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ، فان لذات النفوس انواع ، ومنهم من يلتذ بالشطرنج والترد والقمار ، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

وكان مبدأ وضع « المنطق » من الهندسة ، وسموه حدوداً ، لحدود تلك الأشكال ، لينتقلوا من الشكل المحسوس الى الشكل المعقول ، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة . والله تعالى يسر للمسلمين من العلم والبيان والعمل الصالح والايمان ما برزوا به على كل نوع من انواع جنس الانسان . والحمد لله رب العالمين .

وأما « العلم الالهي » الذي هو عندم مجرد عن المادة في الذهن والخارج فقد تبين لك أنه ليس له معلوم في الخارج ، وانما هو علم بأمر كلية مطلقة لا توجد كلية إلا في الذهن . وليس في هذا من كمال النفس شيء . وان عرفوا واجب الوجود بخصوصه ، فهو علم بمعين يمنع تصويره من وقوع الشبهة [فيه] . وهذا مما لا يدل عليه القياس الذي يسمونه البرهان ، فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه ، لا واجب الوجود ولا غيره

وإنما يدل على امر كلي . والكلي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه .
وواجب الوجود يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه . ومن لم يتصور ما يمنع
الشركة فيه لم يكن قد عرف الله ، ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات
— كما يزعمه ابن سينا وامثاله ، وظن ان ذلك كمال للرب ، فكذلك يظنه كمالا
لنفس بطريق الاولى . لاسيما إذا قال : إن النفس لا تدرك إلا الكليات . وإنما
يدرك الجزئيات البدن — فهذا في غاية الجهل وهذه الكليات التي لا تعرف
بها الجزئيات الموجودة ، لا كمال فيها البتة ، والنفس إنما تحب معرفة
الكليات ، لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ، فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس
بذلك .

(الوجه الرابع) : ان يقال : هب ان النفس تكمل بالكليات المجردة ، كما
يزعمون ، فما يذكرونه في العلم الأعلى عند الناظر في الوجود ولواحقه ليس
كذلك ؛ فان تصور معنى الوجود فقط امر ظاهر حتى يستغنى عن الحس
عند لظهوره فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب اقسامه ، ونفس اقسامه الى واجب
وممكن ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، وقديم وحادث : هو أخص
من مسمى الوجود ، وليس في مجرد انقسام الامر العام في الذهن الى اقسام
بدون معرفة الاقسام ما يقتضى عاماً كلياً عظيماً عالياً على تصور الوجود .

فإذا عرفت الاقسام فليس ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة ،
وليس معهم دليل اصلا يدلهم ان العالم لم يزل ولا يزال هكذا . وجميع

ما يحتاجون به على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة وتوابع ذلك فأنما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه ، لا قدم شيء معين ولا دوام شيء معين . فالجزم ان مدلول تلك الادلة هو هذا العالم او شيء منه ، جهل محض لا مستند له ، الا عدم العلم بوجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علماً بالعدم .

ولهذا لم يكن عند القوم ايمان بالغيب الذي اخبرت به الانبياء ، فهم لا يؤمنون بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا برسله ولا البعث بعد الموت . واذا قالوا : نحن ثبت العالم العقلي او المعقول الخارج عن المحسوس ، وذلك هو الغيب . فان هذا وان كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال ؛ فان ما يثبتونه من العقولات ، انما يعود عند التحقيق الى امور مقدرة في الازهان لا موجودة في الاعيان .

والرسل اخبرت عما هو موجود في الخارج وهو اكمل واغظم وجوداً مما نشهده في الدنيا . فأين هذا من هذا ؟! وهم لما كانوا مكذبين بما اخبرت به الرسل قالوا : ان الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما يتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي اقاموه لهم .

ثم منهم من يقول : ان الرسل عرفت ما عرفناه من نفي هذه الامور . ومنهم من يقول : بل لم يكونوا يعرفون هذا ، وانما كان كلهم في القوة العملية لا النظرية .

واقبل اتباع الرسل اذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به اقل
اتباع الرسل. واذا علم بالدلة العقلية ان هذا العالم يتمتع ان يكون شيء منه قديماً
ازلياً ، وعلم بأخبار الانبياء المؤيدة بالعقل انه كان قبله عالم آخر منه خلق ،
وانه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك ، علم ان غاية ما عندهم من الاحكام
الكلية ليست مطابقة بل هي جهل لا علم .

وهب انهم لا يعلمون ما اخبرت به الرسل ، فليس في العقل ما يوجب
ما ادعوه من كون هذه الانواع الكلية في هذا العالم ازلية ابدية لم تزل ولا
تزال . فلا يكون العلم بذلك علماً بكليات ثابتة ، وعامة « فلسفتهم الاولى »
و « حكمتهم العليا » من هذا النمط ، وكذلك من صنف على طريقتهم : كصاحب
« المباحث المشرقية » ، وصاحب « حكمة الاشراق » وصاحب « دقائق
الحقائق » ، و « رموز الكنوز » ، وصاحب « كشف الحقائق » ، وصاحب
« الاسرار الحفية في العلوم العقلية » ، وامثال هؤلاء ممن لم يجرد القول لنصر
مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من اشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم في كثير
من ضلالهم ، وشاركهم في كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالحكم ، وان
كان ايضاً لم ينصفهم في بعض ما اصابوا ، واخطأ لعدم علمه بمرادهم او لعدم
معرفته ان ما قالوا : صواب . ثم ان هؤلاء انما يتبعون كلام ابن سينا .

و « ابن سينا » تكلم في اشياء من الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع ،
لم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت اليها عقولهم ولا بلغت علومهم ، فانه استفادها من

المسلمين ، وإن كان إنما اخذ عن الملاحدة المنتسبين الى المسلمين كالأسماعيلية . وكان هو واهل بيته واتباعهم معروفين عند المسلمين بالاحاد ، واحسن ما يظهرون دين الرفض وهم في الباطن يطنون الكفر الخض . وقد صنف المسلمون في كشف اسرارهم وهتك استارهم كتباً كباراً وصغاراً ، وجاهدوهم باللسان واليد إذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى . ولو لم يكن الا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » للقاضي ابى بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن احمد وكتاب ابى حامد الغزالي وكلام ابى اسحق ، وكلام ابن فورك ، والقاضي ابى يعلى ، والشهر ستاني . وغير هذا مما يطول وصفه .

والمقصود هنا ان ابن سينا اخبر عن نفسه ان اهل بيته وأباه وأخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وانه انما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك ، فانه كان يسمعهم يذكرّون العقل والنفس . وهؤلاء المسلمون الذين ينتسب اليهم ، هم مع الاحاد الظاهر والكفر الباطن ، اعلم بالله من سلفه الفلاسفة : كأرسطو واتباعه ؛ فان أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه .

وقد ذكرت كلام ارسطو نفسه الذي ذكره في «علم ما بعد الطبيعة» في «مقالة اللام» وغيرها ، وهو آخر منتهى فلسفته وبينت بعض ما فيه من الجهل فانه ليس في الطوائف المعروفة الذين يتكلمون في العلم الالهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى واهل البدع من المسلمين وغيرهم اجهل

من هؤلاء ، ولا ابعد عن العلم بالله تعالى منهم . نعم ! لهم في الطبيعيات كلام
غالبه جيد . وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم قد
يقصدون الحق . لا يظهر عليهم الغناد ؛ لكنهم جهال بالعلم الالهي الى الغاية ،
ليس عندهم منه الا قليل كثير الخطأ .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين ، وكان قد تلقى ما تلقاه عن
الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة ، أراد ان يجمع بين ما عرفه
بعقله من هؤلاء وبين ما أخذ من سلفه . وبما احده مثل كلامه في النبوات
واسرار الآيات والمنامات ؛ بل وكلامه في بعض الطبيعيات ، وكلامه في واجب
الوجود ، ونحو ذلك . وإلا فأرسطو واتباعه ليس في كلامهم ، ذكر واجب
الوجود ، ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود ، وانما يذكرون « العلة
الأولى » ، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك
للتشبه به .

فابن سينا اصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض اصلاح حتى راجت على
من يعرف دين الاسلام من الطلبة النظار . وصار يظهر لهم بعض ما فيها من
التناقض ، فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ؛ ولكن ساموا لهم اصولا فاسدة في
المنطق والطبيعيات والالهيات ، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فصار ذلك
سبباً الى ضلالهم في مطالب عالية ايمانية ، ومقاصد سامية قرآنية ، خرجوا بها

عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون ، بل يسفسطون في العقليات ، ويقرمطون في السمعيات .

والمقصود هنا التنبيه على انه لو قدر ان النفس تكمل بمجرد العلم . كما زعموه ، مع انه قول باطل ، فان النفس لها قوتان : قوة علمية نظرية ، وقوة ارادية عملية ، فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته وعبادته تجمع محبته والذل له ، فلا تكمل نفس فقط الا بعبادة الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له ؛ وبهذا بعث الله الرسل وانزل الكتب الالهية كلها تدعوا الى عبادة الله وحده لا شريك . وهؤلاء يجعلون العبادات التي امرت بها الرسل ؛ مقصودها اصلاح اخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا انه كمال النفس او مقصودها اصلاح المنزل والمدينة وهو الحكمة العملية ؛ فيجعلون العبادات وسائل محضة الى ما يدعونه من العلم ؛ ولذلك يرون هذا ساقطاً عن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الاسماعيلية ومن دخل في الاتحاد او بعضه وانتسب الى الصوفية او المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم .

فالجهمية قالوا : الايمان مجرد معرفة الله . وهذا القول وان كان خيراً من قولهم ، فانه جعله معرفة الله بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة الوجود المطلق ولواحقه . وهذا امر

لو كان له حقيقة في الخارج ، لم يكن كمالا للنفس إلا بمعرفة خالقها سبحانه وتعالى . فهؤلاء الجهمية من اعظم المبتدعة بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين وسبعين فرقة . كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك ويوسف بن اسباط وهو قول طائفة من المتأخرين من اصحاب احمد وغيرهم ، وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح واحمد بن حنبل وغيرها من يقول هذا القول . وقالوا : هذا يلزم منه ان يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مؤمنين .

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ، فان ماذكروه هو اصل ماكمل به النفوس ، لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين ارادتها التي هي مبدأ القوة العملية وجعلوا الكمال في نفس العلم ، وان لم يصدق قول ولا عمل ولا اقترن به من الحشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من اصول الايمان ولوازمه . واما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على برهانهم فقط ، وإنما ذكرنا بعض مآلزمهم بسبب اصولهم الفاسدة .

واعلم ان بيان مآل كلامهم من الباطل والنقض ، لا يستلزم كونهم اشقياء في الآخرة إلا اذا بعث الله اليهم رسولا فلم يتبعوه ، بل يعرف به ان من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم الى طريق هؤلاء كان من الاشقياء في الآخرة

والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياه
فى الأمم وان كفروا ببعضه . حتى مشركى العرب كان عندهم بقايا من دين
إبراهيم فكانوا خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وامثاله
على أصولهم .

(الوجه الخامس) : أنه إن كان المطلوب بقياسهم البرهانى معرفة الموجودات
الممكنة ، فتلك ليس فيها ما هو واجب البقاء على حال واحدة أزلاً وابدأ ، بل
هى قابلة للتغير والاستحالة وما قدر أنه من اللازم لموصوفه ، فنفس الموصوف
ليس واجب البقاء ، فلا يكون العلم به علماً بوجود واجب الوجود ، وليس
لهم على ازالة شيء من العالم دليل صحيح ، كما بسط فى موضعه ، وإنما غاية ادلتهم
تستلزم دوام نوع الفاعلية ونوع المادة والمدة ، وذلك ممكن بوجود عين بعد
عين من ذلك النوع ابدأ ، مع القول بأن كل مفعول محدث مسبوق بالعدم ،
كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح ؛ فان القول بأن المفعول المعين
مقارن لفاعله أزلاً وابدأ مما يقضى صريح العقل بامتناعه . أى شيء قدر
فاعله ، لا سيما اذا كان فاعلاً باختياره . كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست
التي يذكرها المقصرون فى معرفة اصول العلم والدين : كالرازي وامثاله ، كما
بسط فى موضعه .

وما يذكر من اقتران المعلول بعلته ، فاذا اريد بالعلة ، ما يكون مبدعاً
للمعلول فهذا باطل بصريح العقل . ولهذا تقر بذلك جميع الفطر السليمة التى

لم يفسد بالتقليد الباطل . ولما كان هذا مستقراً في الفطر كان نفس الاقرار بأنه خالق كل شيء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم ، وان قدر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق فهذا لا ينافي ان يكون خالقاً لكل شيء ، وما سواه محدث مسبوق بالعدم ليس معه شيء سواه قديم بقدمه ؛ بل ذلك اعظم في الكمال والجود والافضال .

واما اذا اريد بالعلة ما ليس كذلك . كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد ، وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب الفاعل في شيء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن المشروط ، واما الفاعل فيمتنع ان يقارنه مفعوله المعين ، وان لم يمتنع ان يكون فاعلاً لشيء بعد شيء ، فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من اجزائها ؛ بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه . وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى ارسطو واتباعه ، فانهم وان قالوا : بقدم العالم ، فهم لم يثبتوا له مبدعاً ، ولا علة فاعلية ؛ بل علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها ، لأن حركة الفلك ارادية .

وهذا القول وهو ان الاول ليس مبدعاً للعالم ، وانما هو علة غائية للتشبه به ، وان كان في غاية الجهل والكفر ، فالمقصود انهم وافقوا سائر العقلاء في ان الممكن المعلول لا يكون قديماً بقدم علته ، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه ؛ ولهذا انكر هذا القول ابن رشد وامثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة

ارسطو وسائر العقلاء في ذلك وينوون ان ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء، وكان قصده ان يركب مذهباً من مذاهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن معلول الواجب . مع كونه ازلياً قديماً بقدمه . واتبعه على امكان ذلك اتباعه في ذلك كالسهروردي الحلبي والرازي والآمدي والطوسي وغيرهم .

وزعم الرازي فيما ذكره في محصله ان القول بكون المفعول المعلول يكون قديماً للموجب بالذات مما اتفق عليه الفلاسفة المتقدمون الذين نقلت اليها اقوالهم كأرسطو وامثاله . وانما قاله ابن سينا وامثاله . والمتكلمون اذ قالوا : بقديم ما يقوم بالقديم من الصفات ونحوها فلا يقولون انها مفعولة ولا معلولة لعلة فاعلة ؛ بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك الصفات عندهم ، فصفاتها من لوازمها يتمتع بتحقيق كون الواجب واجباً قديماً الا بصفاته اللازمة له ، كما قد بسط في موضعه . ويتمتع عندهم قدم ممكن يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله .

وكذلك اساطين الفلاسفة يتمتع عندهم قديم يقبل العدم ويتمتع ان يكون الممكن لم يزل واجباً ، سواء قيل انه واجب بنفسه او بغيره . ولكن ما ذكره ابن سينا وامثاله في ان الممكن قد يكون قديماً واجباً بغيره ازلياً ابدياً — كما يقولونه في الفلك هو الذي فتح عليهم في «الامكان» — من الاسئلة القادحة في قولهم ما لا يمكنهم ان يجيبوا عنه كما بسط في موضعه . فان هذا ليس موضع

تقرير هذا ؛ ولكن نهنا به على ان برهانهم القياسي لا يفيد اموراً كلية واجبة البقاء في الممكنات .

واما واجب الوجود — تبارك وتعالى — فالقياس لا يدل على ما يختص به ، وانما يدل على امر مشترك كلي بينه وبين غيره . اذ كان مدلول القياس الشمولي عندهم ليس الا اموراً كلية مشتركة ، وتلك لا تختص بواجب الوجود — رب العالمين سبحانه وتعالى — فلم يعرفوا ببرهانهم شيئاً من الأمور التي يجب دوامها ، لا من الواجب ولا من الممكنات .

واذا كانت النفس انما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه . لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم ؛ فضلاً عن ان يقال : ان ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل الا ببرهانهم ؛ ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته .

وان استعملوا في ذلك « القياس » ، استعملوا قياس الأولى ؛ لم يستعملوا قياس شمول تستوي افراده ، ولا قياس تمثيل محض . فان الرب تعالى لا مثل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي افراده ؛ بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى . وما تنزهه عنه من النقائص ، فتنزهه عنه بطريق الأولى ؛ ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة

في القرآن من هذا الباب . كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، والمعالـم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف . وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً . فلا بد من عبادة الله وحده ، المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له .

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن .

والفرق بين الآيات وبين القياس : أن « الآية » هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول . لا يكون مدلوله امرأً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . كما أن الشمس آية النهار . قال الله تعالى : (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة) . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . وكذلك نبوة محمد صلى الله عليه وسلم : العلم بنبوته بعينه لا يوجب امرأً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ، والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل ، فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول ، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين

من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها .

فان القضايا الكلية ان لم تعلم معيناتها بغير التمثيل والا لم تعلم الا بالتمثيل فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط ، فاذا كان كليا فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من افراد الدليل ، كما اذا قيل : كل ا ب ، وكل ب ج فكل ج ا ، فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الجيم يلزم كل فرد من افراد الباء وكل فرد من افراد الباء يلزم كل فرد من افراد الألف . ومعلوم ان العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين ، والباء المعين للألف المعين اقرب الى الفطرة من هذا . واذا قيل تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة او بديهية من واهب العقل . قيل حصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل اقرب . ومعلوم ان كل ماسوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى . يتمتع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس . وان كان مستلزما ايضا لأمر مشترك بينهما وبين غيره فلانه يلزم من وجوده وجود لوازمه .

وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين : اعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام ، والكلي المشترك يلزمه بشرط وجوده . ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك ، وهو سبحانه يعلم الامور على ماهي عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات انها كليات ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق . كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسانية والحيوانية . فكل ما

سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، يتمتع وجود شيء سواء بدون وجود نفسه المقدسة ، فان الوجود المطلق الكلي لا تحقق له في الأعيان . فضلا عن ان يكون خالقا لها مبدعا

ثم يلزم من وجود المعين وجود المطلق المطابق ، فاذا تحقق الوجود الواجب ، تحقق الوجود المطلق المطابق واذا تحقق الفاعل لكل شيء ، تحقق الفاعل المطلق المطابق واذا تحقق القديم الازلي تحقق القديم المطلق المطابق واذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغنى المطلق المطابق ، واذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق ، كما ذكرنا انه اذا تحقق هذا الانسان وهذا الحيوان تحقق الانسان المطلق المطابق ، والحيوان المطلق المطابق ، لكن المطلق لا يكون مطلقاً إلا في الازهان لا في الاعيان ، فاذا علم إنسان وجود انسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالماً بنفس العين .

كذلك اذا علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا ، لم يكن عالما بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره وذلك هو مدلول آياته تعالى . فآياته تستلزم عينه التي يمنع صورها من وقوع الشراكة فيها . وكل ما سواء دليل على عينه وآية له . فانه ملزوم لعينه وكل ملزوم فانه دليل على ملزوم ، ويتمتع بتحقيق شيء من الممكنات الا مع تحقق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له ، ودلالاتها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلي الذي لا يتحقق الا في الذهن فلم يعلموا ببرهانهم ما يختص بالرب تعالى .

وأما « قياس الأولى » الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن : فيدل على انه ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أ كمل مما علموه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق بل اذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره ، وهو يعلم ان فضل الله على كل مخلوق اعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له ان ما ثبت للرب اعظم من كل ما ثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره .

فكان « قياس الأولى » يفيد امرأ يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر ؛ ولهذا كان الحدائق يختارون ان الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل افراده ؛ بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل افراده ، كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كيباض الثلج وعلى ما دونه كيباض العاج . فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب كمل وافضل من فضل هذا البياض على هذا البياض ؛ لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع ان يكون اصل المعنى مشتركاً كلياً فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وان كان ذلك لا يكون الا في الذهن .

وذلك هو مورد « التقسيم » : تقسيم الكلي الى جزئياته اذا قيل الموجود ينقسم الى واجب وممكن ؛ فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون

وجود هذا الواجب اكمل من وجود الممكن لا يمنع ان يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينها ، وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق : كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من اسمائه وصفاته .

والناس تنازعوا في هذا الباب . فقالت طائفة : كأبي العباس الناشي من شيوخ المعتزلة الذين كانوا اسبق من ابي علي : هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق . وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة : بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق ، وقال جماهير الطوائف هي حقيقة فيها . وهذا قول طوائف النظائر من المعتزلة الأشعرية والكرامية والفقهاء واهل الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة ؛ لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض فيقر في بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود ، والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك ، وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبتته ؛ ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ، ونفي الجميع يمنع أن يكون موجوداً ، وقد علم أن الموجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، وغني وفقير ، ومفعول وغير مفعول ، وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب . ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني ، ووجود المفعول يستلزم وجود

غير المفعول . وحينئذ فبين الوجودين أمر مشترك ، والواجب يختص بما يتميز به ، فكذلك القول في الجميع .

والأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ، ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم ؛ بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله ، فالمشككة قسم من المتواطئة العامة ، وقسيم المتواطئة الخاصة . وإذا كان كذلك فلا بد من إثبات قدر مشترك كلي ، وهو مسمى المتواطئة العامة ، وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن ، وهذا مدلول قياسهم البرهاني . ولا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسيم المتواطئة الخاصة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي قياس الأولى . ولا بد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه وذلك مدلول آياته سبحانه التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه ، لا يدل على هذه قياس لا برهاني ولا غير برهاني .

فتبين بذلك ان قياسهم البرهاني لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النفس في معرفة الموجودات ومعرفة خالقها ، فضلاً عن ان يقال : لا تعلم المطالب الا به . وهذا باب واسع ، لكن المقصود في هذا المقام التنبية على بطلان « قضيتهم السالبة » وهي قولهم ان العلوم النظرية لا تحصل الا بواسطة برهانهم .

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذي تحجروا فيه واسعا ؛ وقصروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصل الا مطنوبا لا طائل فيه ، حتى زعموا ان علم الله تعالى وعلم انبيائه واوليائه ؛ انما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحد الاوسط ؛ كما يذكر ذلك ابن سينا واتباعه . وهم في اثبات ذلك خير ممن نفي علمه وعلم انبيائه من سلفهم الذين هم من اجهل الناس رب العالمين وانبيائه وكتبه . فابن سينا لما تميز عن اولئك ؛ بمزيد علم وعقل ؛ سلك طريقهم المنطقي في تقرير ذلك . وصار سالكوا هذه الطريق ، وان كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الايمان بواجب الوجود وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال لما في صدورهم من الكبر والخيال ، وهم من أتباع فرعون وأمثاله ، ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متقصين او معادين .

قال الله تعالى : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) . وقال تعالى : (كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (فلما جاءتهم رسلنا بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون) .

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والنمرود بن كنعان وامثالهما من رؤوس الكفر والضلال ، ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرها من رسل الله صلوات الله عليهم في مواضع .

وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة للمؤمنين اهل الجنة ، وآل فرعون أئمة لأهل النار ، قال تعالى : (واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق ، وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون ، فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ، وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون ، واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ، ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما اهلكنا القرون الأولى بصائر للناس) إلى قوله : (قل فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منها اتبعه ان كنتم صادقين) وقال في آل إبراهيم : (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) .

والمقصود ان متأخريهم الذين هم اعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة القياس البرهاني ، وكذلك علم انبيائه . وقد بسطنا الكلام في الرد عليهم في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : انه لا يحصل العلم الا بالبرهان الذي وصفوه ، واذا كان هذا السبب اطلا في علم آحاد الناس كان بطلانه

اولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ، ثم ملائكته وانبيائه صلوات الله عليهم اجمعين .

فصل

و (ايضاً) فانهم قسموا جنس الدليل إلى القياس والاستقراء والتمثيل قالوا : لأن الاستدلال : إما ان يكون بالكلى على الجزئي ؛ او بالجزئي على الكلى ؛ أو باحد الجزئين على الآخر ، وربما عبروا عن ذلك بالخاص والعام . فقالوا : إما ان يستدل بالعام على الخاص ، او بالخاص على العام ، او باحد الخاصين على الآخر .

قالوا : والاول هو « القياس » بغنون به قياس الشمول فانهم يخصونه باسم القياس . وكثير من اهل الاصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل . واما جمهور العقلاء ، فاسم القياس عندهم يتناول هذا وهذا . قالوا : والاستدلال بالجزئيات على الكلى هو الاستقراء ، فان كان تاماً فهو الاستقراء التام ، وهو يفيد اليقين ؛ وإن كان ناقصاً لم يفد اليقين . (فالأول) هو إستقراء جميع الجزئيات والحكم عليه بما وجد في جزئياته . و (الثاني) إستقراء أكثرها ، وذلك كقول القائل : الحيوان إذا اكل حرك فكه الأسفل ، لأننا استقريناها فوجدناها هكذا ، فيقال له التمساح يحرك الاعلى .

ثم قالوا : إن القياس ينقسم الى «اقتراي واستثنائي» فالاستثنائي ما تكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل . والاقتراي ما تكون فيه بالقوة : كالمؤلف من القضايا المحلية. كقولنا كل نبيذ مسكرو كل مسكر حرام. والاستثنائي ما يؤلف من الشرطيات ، وهو نوعان :

(أحدها) متصلة - كقولنا إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصل متطهر - واستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم .

و (الثاني) المنفصلة وهي : إما مانعة الجمع والخلو ، كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ؛ فان هذين لا يجتمعان ؛ ولا يخلو العدد عن احدهما ، واما مانعة الجمع فقط : كقولنا هذا اما اسود واما ابيض اي: لا يجتمع السواد والبياض . وقد يخلو المحل عنها ، واما مانعة الخلو فهي التي يتمتع فيها عدم الجزئين جميعاً ولا يتمتع اجتماعها وقد يقولون مانعة الجمع والخلو هي الشرطية الحقيقية ؛ وهي مطابقة للنقيضين في العموم والخصوص ؛ ومانعة الجمع ؛ هي أخص من النقيضين ؛ فان الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان واما اخص من النقيضين . واما مانعة الخلو فانها اعم من النقيضين ، وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك ؛ بخلاف النوعين الأولين ؛ فان امثالهما كثيرة .

ويمثلونه بقول القائل : هذا ركب البحر ولا يغرق فيه ، اي لا يخلو

منها ، فانه لا يفرق الا اذا كان في البحر ، فاما ان لا يفرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه . واما أن يكون راكبه وقد يجتمع أن يركب ويغرق . والأمثال كثيرة ، كقولنا هذا حي ، أو ليس بعالم ، أو قادر أو سميع أو بصير أو متكلم فانه إن وجدت الحياة ، فهو احد القسمين وان عدت عدت هذه الصفات . وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك ، فكذلك إذا قيل هذا متطهر أو ليس بمصلى ، فانه إن عدت الصلاة عدت الطهارة ، وان وجدت الطهارة فهو القسم الآخر ، فلا يخلو الأمر منها .

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه ، فانه اذا ردد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط ، كان ذلك مانعاً من الحلو ؛ فانه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه . واذا عدم عدم الشرط ، فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط .

ثم قسموا الاقتراني الى الاشكال الاربعة — لكون الحد الاوسط اما محمولاً في الكبرى موضوعاً في الصغرى — وهو الشكل الطبيعي ، وهو ينتج المطالب الاربعة الجزئي والكلّي ، والايجابي والسلبي . واما ان يكون الاوسط محمولاً فيهما ، وهو الثاني ولا ينتج الا السلب ، واما ان يكون موضوعاً فيهما ولا ينتج الا الجزئيات ، والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلّي . لكنه بعيد عن الطبع . ثم اذا ارادوا بيان الاتّاج الثاني والثالث وغير ذلك من المطالب ، احتاجوا الى الاستدال بالنقيض والعكس وعكس النقيض ، فانه يلزم من صدق

القضية كذب نقيضها ، وصدق عكسها المستوى ؛ وعكس نقيضها فاذا
صدق قولنا : ليس احد من الحجاج بكافر ، صح قولنا ليس احد من
الكفار بحاج .

فنقول هذا الذي قالوه : اما ان يكون باطلا ، واما ان يكون تطويلا
يبعد الطريق على المستدل . فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، او طريق
طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق ، مع امكان وصوله بطريق قريب ،
كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : اين اذنك فرفع يده رفعا شديداً
ثم ادارها الى اذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الاشارة الى اليمنى أو اليسرى
من طريق مستقيم . وما احسن ما وصف الله به كتابه بقوله : (إن هذا القرآن
يهدي للتي هي أقوم) فأقوم الطريق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله
وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض ، واعوجاج طريقهم ، وطولها
في البعض الآخر إنما توصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله ، فضلا
عن ان يوجب لهم السعادة ، فضلا عن حصول الكمال للأنفس
البشرية بطريقهم .

بيان ذلك : ان ما ذكره من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل
حصر لا دليل عليه ؛ بل هو باطل . فقولهم ايضاً : ان العلم المطلوب لا يحصل
الا بمقدمتين لا يزيد ولا ينقص . قول لا دليل عليه بل هو باطل . واستدلّاهم
على الحصر بقولهم : اما أن يستدل بالكلي على الجزئي ، أو بالجزئي على الكلي ،

او بأحد الجزئين على الآخر ، والاول هو القياس ، والثاني هو الاستقراء
والثالث هو التمثيل .

فيقال : لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في الثلاثة ؛ فانكم اذا
عنيتم بالاستدلال بجزئى على جزئى ، قياس التمثيل ، لم يكن ما ذكرتموه حاصراً .
وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له ، وهو المطابق له في العموم
والخصوص ، وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له بحيث يلزم من
وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه . فان هذا ليس مما سميتوه قياساً
ولا استقراء ولا تمثيلاً وهذه هي الآيات .

وهذا كالأستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس
فليس هذا استدلالاً بكلي على جزئى ، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار
معين استدلال بجزئى على جزئى ، وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال
بكلي على كلي ، وكذلك الاستدلال — بالكواكب على جهة الكعبة استدلال
بجزئى على جزئى ، كالأستدلال بالجدى وبنات نعش والكوكب الصغير القريب
من القطب الذي يسميه بعض الناس القطب ، وكذلك بظهور كوكب على
ظهور نظيره في العرض ، والأستدلال بطلوعه على غروب آخر ، وتوسط
آخر ، ونحو ذلك من الأدلة التى اتفق عليها الناس . قال تعالى : (وبالنجم
هم يهتدون) .

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب والعجم وأهل الملل والفلاسفة ، فإذا استدل بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقاً ومغرباً ويميناً وشمالاً من الكواكب ، كان استدلالاً بجزئى على جزئى لتلازمها ، وليس ذلك من قياس التمثيل . فان قضي به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلي على كلي ، وليس استدلالاً بكلي على جزئى ، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر ، ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها عن بعض ، وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر ، استدل بما رآه منها على ما مضى من الليل ، وما بقى منه ، وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال والأنهار والرياح استدل بها على ما يلازمها من الأمكنة .

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء . بل هو منذ خلق الله الأرض : كوجود الجبال والأنهار العظيمة : النيل ، والفرات ، وسيحان ، وجيحان ، والبحر ، كان الاستدلال مطرداً .

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة ، شرفها الله تعالى ، فان الحليل بناها ، ولم تزل معظمة لم يعمل عليها جبار قط ، استدل بها بحسب ذلك فيستدل بها وعليها ، فان أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربع : الحجر الأسود يقابل المشرق ، والغربى — الذي يقابله ويقال له : الشامى — يقابل المغرب ، واليمانى يقابل الجنوب ، وما يقابله يقال له العراقى — إذا قيل

للذي يليه من ناحية الحجر الشامي وان قيل لذاك الشامي قيل لهذا العراق فهذا الشامي العراقي يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب وحينئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها .

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالابنية التي في الامصار والاشجار كان الاستدلال بها بحسب ذلك . فيقال علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا ، وهما متلازمان مدة من الزمان . فهذا وأمثاله استدلال باحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئي ، وليس هو من قياس التمثيل .

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا : الدليل هو المرشد إلى المطلوب ، وهو الموصل إلى المقصود ، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب ، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم ، أو الى اعتقاد راجح . ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى دليلاً ، او ينخص باسم الامارة ، والجمهور يسمون الجميع دليلاً . ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الاول .

ثم الضابط في الدليل ان يكون مستلزماً للمدلول ، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن ان يستدل به عليه ، فان كان التلازم من الطرفين ، امكن ان يستدل بكل منهما على الآخر ، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه . ثم ان كان اللزوم قطعياً ، كان الدليل قطعياً ، وان كان ظاهراً

- وقد يتخلف - كان الدليل ظنياً .

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته ومشيتته ورحمته وحكمته ، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك ، ووجودها بدون ذلك ممتنع فلا توجد الادالة على ذلك ، ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله ؛ فانه لا يقول عليه إلا الحق إذ كان معصوما في خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأ البتة . فهذا دليل مستلزم لمدلوله لزوماً واجباً لا ينفك عنه بحال . وسواء كان الملزوم المستدل به وجوداً او عدماً ، فقد يكون الدليل وجوداً وعدماً ، ويستدل بكل منها على وجود وعدم ، فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . بل كل دليل يستدل به ، فانه ملزوم لمدلوله . وقد دخل في هذا كل مذكروه وما لم يذكره . فان ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط او بصيغة الجزم ؛ فاختلف صيغ الدليل مع اتحاد معناه . لا يغير حقيقته . والكلام انما هو في المعاني العقلية لا في الالفاظ .

فاذا قال القائل : إذا كانت الصلاة صحيحة فالصلي متطهر ، وإن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإن كان الفاعل عالماً قادراً أفهوه حي ونحو ذلك .

فهذا معنى قوله : صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة ، وقوله : يلزم من صحة الصلاة ثبوت الطهارة . وقوله : لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة . وقوله : الطهارة شرط في صحة الصلاة ، وإذا عدم الشرط عدم المشروط . وقوله : كل مصل متطهر ، فمن ليس بمتطهر فليس بمصل ، وأمثال ذلك من أنواع التأليف للالفاظ والمعاني التي تتضمن هذا الاستدلال من حصر الناس في عبارة واحدة .

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها . إتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات ، بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليوناني : تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً . ولهذا من كان ذكياً ، إذا تصرف في العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق : طول وضيق وتكلف وتعسف ، وغايته بيان البين وإيضاح الواضح من العي ، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

وكذلك تكلفاتهم في حدودهم : مثل حدهم للإنسان وللشمس بأنها كوكب يطلع نهاراً . وهل من يجد الشمس مثل هذا الحد ونحوه إلا من أجهل الناس . وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس ، ومن لم يعرف الشمس فاما أن يجهل اللفظ فيترجم له . وليس هذا من الحد الذي ذكرناه ، وإما أن لا يكون رأيها لعماء فهذا لا يرى النهار ولا الكواكب بطريق الأولى ،

مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك بدون طريقهم . وهم معترفون بأن الشكل الأول من التحليلات يغنى عن جميع صور القياس . وتصويره فطري لا يحتاج الى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج الى تصويره على الوجه الذي يزعمونه .

فصل

وأما قولهم : الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان فهذا قول باطل طرداً وعكساً ، وذلك أن احتياج المستدل الى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس ، فمن الناس من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك الى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج الى مقدمتين ومنهم من يحتاج الى ثلاث ، ومنهم من يحتاج الى اربع وأكثر ، فمن اراد ان يعرف ان هذا المسكر المعين محرم . فان كان يعرف ان كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر ام لا ، لم يحتاج الا الى مقدمة واحدة . وهو ان يعلم ان هذا مسكر ، فاذا قيل له هذا حرام فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك انه مسكر تم المطلوب .

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض انواع الأشرية : هل هو مسكر ام لا ؟

كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة ولا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر او لا تسكر ، ولكن قد علم ان بل مسكر حرام ، فاذا ثبت عنده بخبر من يصدقه او بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه ، وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس في الرد والشطرنج : هل هما من الميسر ام لا ؟ وتنازعهم في النيد المتنازع فيه ، هل هو من الخمر ام لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعناق هل هو داخل في قوله : (قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم) ام لا ؟ وتنازعهم في قوله : (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) هل هو الزوج او الولي المستقل ؟ وأمثال ذلك .

وقد يحتاج الاستدلال الى مقدمتين ، لمن لم يعلم ان النيد المسكر المتنازع فيه محرم ، ولم يعلم ان هذا المعين مسكر ، فهو لا يعلم انه محرم ، حتى يعلم انه مسكر ، ويعلم ان كل مسكر حرام . وقد يعلم ان هذا مسكر ، ويعلم ان كل مسكر خمر ، لكن لم يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لقرب عهده بالاسلام ، او لنشأته بين جهال او زنادقة يشكون في ذلك . او يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر حرام » او يعلم ان هذا خمر ، وان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر ؛ لكن لم يعلم ان محمداً رسول الله ، او لم يعلم انه حرمها على جميع المؤمنين ؛ بل ظن انه اباحها لبعض الناس ، فظن انه مهم ، كمن ظن انه اباح شربها للتداوي او غير ذلك . فهذا لا يكفيه في العلم

بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً ، الا ان يعلم انه مسكر وانه خمر . وان النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل مسكر . وانه رسول الله حقاً ، فما حرمه حرمه الله ، وانه حرمه تحريماً عاماً لم يبيحه للتداوي او للتلذذ .

ومما يبين ان تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل ، انهم قالوا في حد القياس الذي يشمل البرهاني والخطابي والجدلي والشعري والسوفسطائي : إنه قول مؤلف من اقوال ، او عبارة عما الف من اقوال ، إذا سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر . قالوا : واحترزنا بقولنا : من اقوال عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها ، وكذب نقيضها وليست قياساً . قالوا : ولم نقل مؤلف من مقدمات لأننا لا يمكننا تعريف المقدمة من حيث هي مقدمة الا بكونها جزء القياس ، فلو اخذناها في حد القياس كان دوراً . والقضية الخبرية إذا كانت جزء القياس سموها مقدمة ، وإن كانت مستفادة بالقياس سموها نتيجة ، وان كانت مجردة عن ذلك سموها قضية ، وتسمى ايضاً قضية مع تسميتها نتيجة ومقدمة . وهي الخبر وليست هي المبتدأ والخبر في اصطلاح النحاة . بل اعم منه . فان المبتدأ والخبر لا يكون الا جملة اسمية والقضية تكون جملة اسمية فعلية ، كما لو قيل قد كذب زيد ومن كذب استحق التعزير .

والمقصود هنا انهم ارادوا بالقول — في قولهم القياس قول مؤلف من اقوال — القضية التي هي جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو

الحد ، فان القياس مشتمل على ثلاثة حدود : اصغر واوسط واكبر ، كما اذا قيل : النبيذ المتنازع فيه مسكر وكل مسكر حرام ، فالنبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهي الحدود في القياس : فليس مرادهم بالقول هذا ، بل مرادهم ان كل قضية قول ؛ كما فسروا مرادهم بذلك .

ولهذا قالوا : القياس قول مؤلف من اقوال ؛ اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . واللازم انما هي النتيجة ، وهي قضية وخبر وجملّة تامة وليست مفرداً . ولذلك قالوا : القياس قول مؤلف ؛ فسموا مجموع القضيتين قولاً . واذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من اقوال وهي القضايا لم يجب ان يراد بذلك قولان فقط ؛ لان لفظ الجمع اما ان يكون متاولاً للاتين فصاعداً كقوله : (فان كان له اخوة فلائمه السدس) واما ان يراد به الثلاثة فصاعداً ، وهو الاصل عند الجمهور . ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول الاتين فصاعداً ولا يكون الجمع مختصاً باتين .

فاذا قالوا : هو مؤلف من اقوال ان ارادوا جنس العدد كان هذا المعنى من اثنين فصاعداً ، فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات واربع مقدمات فلا يختص بالاتين . وان ارادوا الجمع الحقيقي . لم يكن مؤلفاً الا من ثلاث فصاعداً وهم قطعاً ما ارادوا هذا . لم يبق الا الاول .

فاذا قيل : هم يلتزمون ذلك . ويقولون : نحن نقول اقل ما يكون القياس

من مقدمتين . وقد يكون من مقدمات .

فيقال ولا هذا خلاف ما في كتبكم فانكم لانتزمون الا مقدمتين فقط .
وقد صرحوا أن القياس الموصل إلى المطلوب ، سواء كان اقترانياً او استثنائياً ،
لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليها ، وعللوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد
على جزئين مبتدأ وخبر . فان كان القياس اقترانياً ، فكل واحد من جزئي
المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه : أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ،
ولا يكون هو نفس المقدمة .

قالوا : وليس للمطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفنقر الى أكثر
من مقدمتين . وإن كان القياس استثنائياً فلا بد فيه من مقدمة شرطية متصلة
او منفصلة تكون مناسبة لكل المطلوب أو نقيضه ، فلا بد من مقدمة استثنائية
فلا حاجة الى ثالثة .

قالوا : لكن ربما أدرج في القياس قول زائد على مقدمتي القياس ، إما غير
متعلق بالقياس أو متعلق به ، والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه أو
ليان المقدمتين او إحداها . ويسمون هذا القياس المركب .

قالوا : وحاصله يرجع إلى اقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد ؛ إلا
ان القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً ، والباقي

ليان مقدمات القياس . قالوا : ربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلاً على فهم الذهن لها أو لترويض المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

قالوا : ثم ان كانت الأقيسة لبيان المقدمات ، قد صرح فيها بنتائجها ، فيسمى القياس مفصلاً والا فهو أصول . ومثلوا الموصول بقول القائل : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر . فكل انسان جوهر . والمفصول بقولهم : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم ثم يقول كل حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل انسان حيوان فيلزم منها ان كل انسان جوهر .

فيقال لهم : اما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في المنطوق به . والمطلوب في العقل انما هو شيء واحد لا اثنان ، وهو ثبوت النسبة الحكيمة او انتفاؤها . وان شئت قلت : اتصاف الموصوف بالصفة نفيّاً او اثباتاً ، وان شئت قلت : نسبة المحمول الى الموضوع والخبر الى المبتدأ نفيّاً واثباتاً ؛ وامثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بالقضية . فاذا كانت النتيجة ان النبيذ حرام او ليس بحرام ؛ او الانسان خساس او ليس بحساس ونحو ذلك . فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ او انتفاؤه وكذلك ثبوت الحس للانسان او انتفاؤه . والمقدمة الواحدة اذا ناسبت ذلك

المطلوب حصل بها المقصود . وقلنا النيذ خمر يناسب المطلوب ، وكذلك قولنا الانسان حيوان .

فاذا كان الانسان يعلم ان كل خمر حرام ، ولكن يشك في النيذ المتنازع فيه هل يسمى في لغة الشارع خمرأ ؟ فقل النيذ حرام ؛ لانه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « كل مسكر خمر » كانت القضية وهي قولنا : قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان كل مسكر خمر » يفيد تحريم النيذ ؛ وان كان نفس قوله قد تضمن قضية اخرى . والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع ، وهي ان ما صححه اهل العلم بالحديث فقد وجب التصديق بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله ، وان ماخرمه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حرام ونحو ذلك . فلو لزم ان نذكر كل ما يتوقف عليه العلم وان كان معلوما ، كانت المقدمات أكثر من اثنتين ؛ بل قد تكون أكثر من عشر .

وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول : النبي حرم ذلك ، وما حرمه فهو حرام . فهذا حرام ، وكذلك : يقول النبي أوجبه ، وما اوجبه النبي فقد وجب ، فاذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك ؛ يحتاج ان يقول : ان الله حرم هذا في القرآن وما حرمه الله فهو حرام . واذا احتج على وجوب الصلاة والزكاة والحج بمثل قول الله : (والله على الناس حج البيت) يقول : إن الله اوجب الحج في

كتابه . وما اوجبه الله فهو واجب . وامثال ذلك مما يعتبره العقلاء لكنة وعياً وايضاحاً للواضح وزيادة قول لا حاجة اليها .

وهذا التطويل الذي لا يفيد في قياسهم نظير تطويلهم في حدودهم : كقولهم في حد الشمس : انها كوكب تطلع نهراً . وأمثال ذلك من الكلام الذي لا يفيد إلا تضيق الزمان واتعاب الازهان وكثرة الهذيان . ثم ان الذين يتبعونهم في حدودهم وبراہينهم لا يزالون مختلفين في تحديد الامور المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون في البرهان على امور مستغنية عن براہينهم .

وقولهم : ليس المطلوب اكثر من جزئين . فلا يفتقر الى اكثر من مقدمتين فيقال : ان اردتم ليس له الا اسمان مفردان ؛ فليس الامر كذلك بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة ، مثل من شك في النيز هل هو حرام بالنص ام ليس حراماً لا بنص ولا قياس . فاذا قال المجيب : النيز حرام بالنص كان المطلوب ثلاثة اجزاء . وكذلك لو سأل هل الاجماع دليل قطعي ؟ فقال : الاجماع دليل قطعي ، كان المطلوب ثلاثة اجزاء . واذا قال : هل الانسان جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ام لا ؟ فالمطلوب هنا ستة اجزاء .

وفي الجملة فالموضوع والحمول الذي هو مبتدا وخبر ، وهو جملة خبرية قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة اذا كان

مضمونها مقيداً بقيود كثيرة . مثل قوله تعالى : (والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه) وقوله تعالى : (ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله) وقوله : (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم) وامثال ذلك من القيود التي بسميها النحاة الصفات والعطف والاحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك .

واذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة وان اريد ان المطلوب ليس الا معنيان سواء عبر عنها بلفظين او ألفاظ متعددة ، قيل : وليس الامر كذلك . بل قد يكون المطلوب معنى واحداً ، وقد يكون معنيين ، وقد يكون معان متعددة ، فان المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر ، وكل منها قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني ، والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ، وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر . فاذا قال : النبيذ حرام . فقل : له نعم ! كان هذا اللفظ وحده كافياً في جوابه ، كما لو قيل له : هو حرام .

فان قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا ، كما ذكرتموه من التمثيل بالانسان ؛ فان هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا وهي خمس مطالب ، والتقدير : هل هو جسم ام لا ؟ وهل هو حساس ام لا ؟ وهل

هو نام ام لا ؟ وهل هو متحرك ام لا ؟ وهل هو ناطق ام لا ؟ وكذلك فيما تقدم هل النيذ حرام ام لا ؟ واذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص او بالقياس ؟ فيقال : اذا رضيتُم بمثل هذا وهو ان تجعلوا الواحد في تقدير عدد المفرد قد يكون في معنى قضية ، فاذا قال : النيذ المسكر حرام ، يقال الجيب : نعم ؛ فلفظ نعم في تقدير قوله : هو حرام : وان قال : ما الدليل عليه ؟ فقال : تحريم كل مسكر او ان كل مسكر حرام . وقول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسماً مفرداً ، وهو جزء واحد ، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين مبتدأ وخبر ، فان قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف . وقوله : ان كل مسكر حرام بالفتح مفرد ايضاً ؛ فان ان وما في خبرها في تقدير المصدر المفرد ، وان المكسورة وما في خبرها جملة تامة .

وكذلك اذا قلت : الدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم او الدليل عليه النص ، او اجماع الصحابة ، او الدليل عليه الآية الفلانية ، او الحديث الفلاني ؛ او الدليل عليه قيام المقتضى للتحريم السالم عن المعارض المقاوم ، او الدليل عليه انه مشارك لحمم العنب فيما يستلزم التحريم ، وامثال ذلك فيما يعبر فيه عن الدليل باسم مفرد لا بالقضية التي هي جملة تامة .

ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو اذا فصل عبر عنه بالفاظ متعددة .

والمقصود ان قولكم : ان الدليل الذي هو القياس لا يكون الا جزئيين فقط ؛ ان اردتم لفظين فقط ، وان مازاد على لفظين فهو اداة لا دليل واحد لان ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة الى دليل .

قيل لكم : وكذلك يمكن ان يقال في اللفظين : هما دليلان لا دليل واحد ؛ فان كل مقدمة تحتاج الى دليل ، وحينئذ فتخصيص العدد باتنين دون ما زاد تحكم لا معنى له ، فانه اذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل الا بلفظين وقد لا يحصل الا بثلاثة أو بأربعة وأكثر ، فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون ما زاد وما نقص ، وأن الزائد ان كان في المطلوب جعل مطالب متعددة ، وان كان في الدليل تذكر مقدمات ، جعل ذلك في تقدير اقيسة متعددة تحكم محض ، ليس هو اولى من ان يقال : بل الاصل في المطلوب ان يكون واحداً ودليله جزءاً واحداً ، فاذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين او ثلاثة او اربعة بحسب دلالاته ، وهذا اذا قيل فهو احسن من قولهم ؛ لان اسم الدليل مفرد فيجعل معناه مفرداً ، والقياس هو الدليل .

ولفظ « القياس » يقتضي التقدير ، كما يقال قست هذا بهذا ، والتقدير يحصل بواحد ؛ واذا قدر باتنين وثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديراً واحداً ، فتكون تلك التقديرات اقيسة لا قياساً واحداً ، فجعلهم مازاد على الاثنين من المقدمات في معنى اقيسة متعددة ، وما نقص عن الاثنين نصف

قياس لا قياس تام ؛ اصطلاح محض لا يرجع الى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود بمثل هذا التحكم .

وحينئذ فيعلم ان القوم لم يرجعوا فيها سمواً واحداً وبرهاناً الى حقيقة موجودة ولا امر معقول ، بل الى اصطلاح مجرد ، كتنازع الناس في « العلة » هل هي اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال فلا يقبل النقيض والتخصيص ، او هو اسم لما يكون مقتضياً للمعلول ؛ وقد يتخلف عنه المعلول لفوات شرط او وجود مانع ، وكاصطلاح بعض اهل النظر والجدل في تسمية احدهم « الدليل » لما هو مستلزم للمدلول مطلقاً ، حتى يدخل في ذلك عدم المعارض ، والآخر يسمي الدليل لما كان من شأنه ان يستلزم المدلول ، وانما يتخلف استلزامه لفوات شرط او وجود مانع . وتنازع اهل الجدل هل على المستدل ان يتعرض في ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة او تفصيلاً حيث يمكن التفصيل ، او لا يتعرض لا جملة ولا تفصيلاً ، او يتعرض لتبيينه جملة لا تفصيلاً

وهذه امور وضعية اصطلاحية بمنزلة الالفاظ التي يسطرح عليها الناس للتعبير عما في انفسهم ليست حقائق ثابتة في انفسها لامور معقولة تتفق فيها الامم كما يدعي هؤلاء في منطقهم . بل هؤلاء الذين يجعلون العلة والدليل يراد به هذا او هذا اقرب الى المعقول من جعل هؤلاء الدليل لا يكون الا من مقدمتين ، فان هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا موجب ، واولئك

لحظوا صفات ثابتة في العلة والدليل . وهو وصف التمام او مجرد الاقتضاء فكان ما اعتبره اولئك اولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا الا الى مجرد التحكم .

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم ، بأنه امر اصطلاحي ، وضعه رجل من اليونان لا يحتاج اليه العقلاء ؛ ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم ، مثل : فيلاسوفيا ؛ وسوفسطيقا ، وانو لوطيقا ، واتولوجيا ، وقاطيغورياس ، ونحو ذلك من لغاتهم التي يعبرون بها عن معانيهم فلا يقول احد ان سائر العقلاء محتاجون الى هذه اللغة . لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لا كمل مراتب البيان المينة لما تتصوره الازدهان بأوجز لفظ واكمل تعريف .

وهذا مما احتج به ابو سعيد السيرافي في مناظرته المشهورة « لمتى » الفيلسوف ؛ لما اخذ « متى » يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء اليه . ورد عليه ابو سعيد بعدم الحاجة اليه وان الحاجة انما تدعو الى تعلم العربية ؛ لان المعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج اليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني . فانه لا بد فيها من التعلم ؛ ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية بخلاف المنطق .

ومن قال من المتأخرين : ان تعلم المنطق فرض على الكفاية ؛ او انه من شروط الاجتهاد ؛ فانه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق . وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام . فان افضل هذه الامة من الصحابة والتابعين لهم باحسان . وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وايمانهم قبل ان يعرف المنطق اليوناني . فكيف يقال : انه لا يوثق بالعلم ان لم يوزن به او يقال ان فطر بني آدم في الغالب لم تستقم الا به ؟ !

فان قالوا : نحن لا نقول ان الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطقيين ، بل الى المعاني التي توزن بها العلوم .

قيل لا ريب ان المجهول لا يعرف الا بالمعلومات ؛ والناس يحتاجون الى ان يزونا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التي انزلها الله حيث قال : (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان) . وهذا موجود عند امتنا وغير امتنا ؛ ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان ؛ فعلم ان الامم غير محتاجة الى المعاني المنطقية التي عبروا عنها بلسانهم ؛ وهو كلامهم في المعقولات الثانية ؛ فان «موضوع المنطق» هو المعقولات من حيث يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم فانه ينظر في احوال المعقولات الثانية وهي النسب الثانية للماهيات من حيث هي مطلقة عرض لها إن كانت موصلة إلى تحصيل ما ليس بمحصل ، او معينة في ذلك لاعلى وجه جزئي بل على قانون كلي ويدعون ان صاحب المنطق ينظر في جنس الدليل ؛ كما

ان صاحب اصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته فيميز ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي . وينظر في مراتب الادلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض ؛ وهم يزعمون ان صاحب المنطق ينظر في الدليل المطلق الذي هو اعم من الشرعي ؛ ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل ؛ ويدعون ان نسبة منطقهم إلى المعاني ؛ كنسبة العروض إلى الشعر وموازن الاموال إلى الاموال ؛ وموازن الاوقات إلى الاوقات ؛ وكنسبة النراع إلى المذروعات .

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء انه باطل ؛ فان منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل ؛ لافي صورة الدليل ولا في مادته ؛ ولا يحتاج ان توزن به المعاني ؛ بل ولا يصح وزن المعاني به ؛ بل هذه الدعوى من اكذب دعاوى .

والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق ، وزعموا ان التصورات المطلوبة لاتنال إلا بها . والتصديقات المطلوبة لاتنال إلا بها . فذكروا لمنطقهم « اربع دعاوى » : دعوتان سالتان ، ودعوتان موجبتان .

ادعوا أنه لاتنال التصورات بغير ما ذكره فيه من الطريق وان التصديقات لاتنال بغير ما ذكره فيه من الطريق وهاتان الدعوتان من اظهر دعاوى كذبا وادعوا ان ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم تكن متصورة وهذا ايضا باطل . وقد تقدم التنبيه على هذه دعاوى الثلاثة ، وسيأتي

الكلام على دعوائهم الرابعة التي هي أمثل من غيرها ، وهي دعوائهم ان برهانهم يفيد العلم التصديقي .

وان قالوا : إن العلم التصديقي او التصوري ايضاً لا ينال بدونه . فهم ادعوا ان طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكرهما من الحد ، وما ذكروه من القياس . وادعوا ان ما ذكروه من الطريقتين توصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم ، بمعنى ان ما يوصل لابد ان يكون على الطريق الذي ذكروه لا على غيره ، فما ذكروه آلة قانونية بها توزن الطرق العلمية ، ويميز بها بين الطريق الصحيحة والفاصلة . فإعادة هذا القانون تعصم الذهن أن يزل في الفكر الذي ينال به تصور او تصديق .

هذا ملخص ما قالوه .

وكل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات : فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه ، وإن كان في طرقهم ما هو حق ، كما ان في طرق غيرهم ما هو باطل فما من احد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاماً إلا ولا بد ان يتضمن ما هو حق . فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة إلى مجموع مآلهم أكثر مما مع هؤلاء من الحق ، بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع

هؤلاء بالنسبة إلى مامعهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية للأخلاق
والمنازل والمدائن .

ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكب والأصنام ، شراً
من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير. ولولا ان الله من عليهم بدخول
دين المسيح اليهم ، فحصل لهم من الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين
المسيح ، ماداموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل ، لكانوا من جنس
امثالهم من المشركين . ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا في دين مركب من
خيفية وشرك : بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذي كان
عليه اسلافهم .

وكلامنا هنا في «بيان ضلال هؤلاء المتفلسفة» الذين يبنون ضلالهم بضلال
غيرهم فيتعلقون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات ، كقولهم : ان
أرسطو وزير ذي القرنين المذكور في القرآن ؛ لأنهم سمعوا أنه كان وزير
الاسكندر ، وذو القرنين يقال له الاسكندر . وهذا من جهلهم ؛ فان الاسكندر
الذي وزرله ارسطو هو ابن فيلبس المقدوني ، الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند
اليهود والنصارى ، وهو اتما ذهب إلى ارض القدس ، لم يصل الى السد عند
من يعرف اخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا
مشركين يعبدون الاصنام ، وذو القرنين كان موحداً مؤمناً بالله ، وكان متقدماً
على هذا ، ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا .

ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راجو على أبعد الناس عن العقل والدين
« كالتقراطية والباطنية » الذين ركبوأ مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس
واظهروا الرفض ، وكجهاال المتصوفة واهل الكلام ، وانما ينفقون في دولة
جاهلية بعيدة عن العلم والايمان إما كفاراً وإما منافقين ، كما نفق من نفق منهم
على المنافقين الملاحدة . ثم نفق على المشركين الترك . وكذلك إنما ينفقون
دائماً على اعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين .

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على انه لا بد في الدليل من مقدمتين لا
أكثر ولا أقل ، وقد علم نفعه .

ثم انهم لما علموا ان الدليل قد يحتاج إلى مقدمات وقد تكفي فيه مقدمة
واحدة ، قالوا : إنه ربما أدرج في القياس قول زائد : أي مقدمة ثالثة زائدة
على مقدمتين لغرض فاسد . أي صحيح كبيان المقدمتين ، ويسمونه المركب . قالوا :
ومضمونه اقيسة متعددة — سيقت لبيان أكثر من مطلوب واحد إلا ان
المطلوب منها — بالذات ليس إلا واحداً . قالوا : وربما حذفت إحدى
المقدمات إما للعلم بها او لغرض فاسد ، وقسموا المركب إلى
مفصول وموصول .

فيقال ، هذا اعتراف منكم بأن من الدلائل ما يحتاج إلى مقدمات ، وما يكفي
فيه مقدمة واحدة . ثم قلتم ان ذلك اني يحتاج إلى مقدمات هو في معنى

اقيسة متعددة . فيقال لكم : اذا ادعيتم ان الذي لابد منه إنما هو قياس واحد مشتمل على مقدمتين ، وان ما زاد على ذلك هو في معنى اقيسة ، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات . فقولوا ان الذي لابد منه هو مقدمة واحدة . وان ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات . فأنما هو لبيان تلك المقدمة . وهذا اقرب إلى المعقول . فانه اذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم للحكوم عليه ، وهو ثبوت الخبر للمبتدأ ، او المحمول للموضوع إلا بوسط بينهما هو الدليل ، فالذي لابد منه هو مقدمة واحدة وما زاد على ذلك فقد يحتاج اليه وقد لا يحتاج اليه .

واما دعوى الحاجة الى القياس الذي هو المقدمتان للاحتياج الى ذلك في بعض المطالب ، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها الى ثلاث مقدمات واربع وخمس ؛ للاحتياج الى ذلك في بعض المطالب ، وليس تقدير عدد بأولى من عدد .

وما يذكرونه من حذف احدى المقدمتين لوضوحها او لتغليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة . ومن احتج على مسألة بمقدمة ، لا تكفي وحدها لبيان المطلوب ، او مقدمتين او ثلاثة لا تكفي . طولب بالتهام الذي تحصل به كفاية . واذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال ، فمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص قال : هذا حرام ، فقل له لم ؟ قال : لأنه نبيذ مسكر ، فهذه

المقدمة كافية ان كان المستمع يعلم ان كل مسكر حرام ، اذا سلم له تلك المقدمة وان منعه إياها وقال لا نسلم ان هذا مسكر ، احتاج الى بيانها بخبر من يوثق بخبره او بالتجربة في نظيرها ، وهذا قياس تمثيل . وهو مفيد لليقين ، فان الشراب الكثير اذا جرب بعضه وعلم انه مسكر ، علم ان الباقي منه مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعضه . وكذلك سائر القضايا التجريبية ، كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وأمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل : بل وكذلك سائر الحسيات التي علم انها كلية انما هو بواسطة قياس التمثيل .

وان كان ممن ينازعه في ان النبيذ المسكر حرام . احتاج الى مقدمتين . الى اثبات ان هذا مسكر ، والى ان كل مسكر حرام ، فيثبت الثانية بأدلة متعددة ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » و « كل شراب اسكر فهو حرام » . وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال البتع ، وشراب يصنع من النرة يقال له المزر ، وكان قد اوتى جوامع الكلم فقال : « كل مسكر حرام » . وهذه الاحاديث في الصحيح ، وهي واضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على انه حرم كل شراب اسكر .

فان قال : أنا اعلم انه خمر ، لكن لا اسلم ان الخمر حرام ، او لا اسلم انه حرام مطلقاً ، اثبت هذه المقدمة الثالثة وهلم جرا .

وما يبين لك ان المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب ، ان

الدليل هو ما يستلزم الحكم للدلول عليه، كما تقدم بيانه ؛ ولما كان الحد الاول مستلزماً للاوسط. والاوسط للثالث ثبت ان الاول مستلزم للثالث. فان ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم، فان الحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه اياه الا بوسط بينهما فالوسط ما يقرن بقولك : لأنه . وهذا مما ذكره المنطقيون . وابن سينا وغيره ؛ ذكروا الصفات اللازمة للموصوف - وان منها ما يكون بين اللزوم . وردوا بذلك على من فرق من اصحابهم بين الذاتي واللازم للماهية بأن اللازم ما افتقر الى وسط بخلاف الذاتي ، فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر الى وسط ، وهي اليئة اللزوم ، والوسط عند هؤلاء هو الدليل .

واما ما ظنه بعض الناس ان الوسط هو ما يكون متوسطاً في نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد ، فهذا خطأ . ومع هذا يستبين حصول المراد على التقديرين ، فنقول اذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج الى دليل يتوسط بينهما ، فهذا نفس تصويره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له ، وان كان بينها وسط فذلك الوسط ان كان لزومه للملزوم الاول ولزوم الثاني له بينا ، لم يفتقر الى وسط ثان . وان كان احد الملزومين غير بين بنفسه ، احتاج الى وسط ، وان لم يكن واحد منهما بينا ؛ احتاج الى وسطين ؛ وهذا الوسط هو حد يكفي فيه مقدمة واحدة فاذا طلب الدليل على تحريم التبيذ المسكر : فقل له لانه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

« كل مسكر خمر » أو « كل مسكر حرام » ، فهذا الأوسط وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتصر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له الى وسط ، ولا يقتصر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر الى وسط ، فان كل احد يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ المسكر المتنازع فيه ، وكل مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرم شيئاً حرم . ولو قال الدليل على تحريمه أنه مسكر ، فال مخاطب إن كان يعرف ان ذلك مسكر ، والمسكر محرم ، سلم له التحريم ، ولكنه غافل عن كونه مسكراً ، أو جاهل بكونه مسكراً ، وكذلك إذا قال : لأنه خمر ، فان اقر انه خمر ثبت التحريم ، وإذا اقر بعد إنكاره ، فقد يكون جاهلاً فعلم أو غافلاً فذكر ، فليس كل من علم شيئاً كان ذا كراً له .

ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون في العلم بالمقدمتين ، هل هو كاف في العلم بالنتيجة ، أم لا بد من التفتن لأمر ثالث ؟ وهذا الثاني هو قول ابن سينا وغيره . قالوا : لأن الانسان قد يكون عالماً بأن البغلة لا تلد ، ثم يغفل عن ذلك . ويرى بغلة منتفخة البطن . فيقول : أهذه حامل أم لا ؟ فيقال له : أما تعلم انها بغلة ؟ فيقول : بلى . ويقال له : أما تعلم ان البغلة لا تلد ؟ فيقول : بلى . قال فحينئذ يتفتن لكونها لا تلد . ونازعه الرازي وغيره وقالوا : هذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الاتجاج ، ويكون الكلام في كيفية التامها مع الأولين كالكلام في

كيفية التام الأولين ، ويفضى ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات . وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين ؛ استحال ان يكون شرطاً في الانتاج لأن الشرط مغاير للمشروط . وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً . واما حديث البغلة فذلك إنما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط ، إما الصغرى وإما الكبرى ، اما عند اجتماعهما في الذهن ، فلا نسلم انه يمكن الشك اصلاً في النتيجة .

قلت : و « حقيقة الأمر » ان هذا النزاع ، لزهمهم في ظنهم الحاجة الى مقدمتين ، لا في الانتاج لأن الشرط مغاير للمشروط . وليس الأمر كذلك ، بل المحتاج إليه ما به يعلم المطلوب سواء كان مقدمة او اثنين او ثلاثاً ، والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ؛ فاذا تذكر صار معلوماً بالفعل . وهنا الدليل هو العلم بأن البغلة لا تلد، وهذه المقدمة كان ذاهلاً عنها فلم يكن عالماً بها العلم الذي تحصل به الدلالة ، فان المغفول عنه لا يدل حيناً يكون مغفولاً عنه ، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً . اذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً .

والرب تعالى منزّه عن الغفلة والنسيان ؛ لان ذلك يناقض حقيقة العلم ، كما انه منزّه عن السنة والنوم ، لان ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية ، فان النوم اخو الموت ولهذا كان اهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون . ويلهمون التسبيح كما يلهم احدنا النفس .

والمقصود هنا ان وجه الدليل . العلم بلزوم المدلول له ، سواء سمي استحضاراً او تفظناً او غير ذلك ؛ فتى استحضر في ذهنه لزوم المدلول له ؛ علم انه دال عليه . وهذا اللزوم ان كان بيناً له . والا فقد يحتاج في بيانه الى مقدمة او اثنتين او ثلاث او اكثر . والاوساط تتنوع بتنوع الناس . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا . هو الذي يجب ان يكون وسطاً في حق الآخر . بل قد يحصل له وسط آخر ، فالوسط هو الدليل وهو الواسطة في العلم بين اللازم والملزوم ، وهما المحكوم والمحكوم عليه فان الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له والواسطة — التي هي الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية ، كما إذا كان الوسط خبراً صادقاً ، فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا . وإذا روي الهلال ، وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك في البلد ، فكل قوم يحصل لهم العلم بخبر من غير المخبرين الذين اخبروا غيرهم . والقرآن والسنة الذي بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم ، لاسيما في القرن الثاني والثالث . فهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون ولهؤلاء مقرئون ومعلمون ، وهؤلاء كلهم وسائط وهم الأوساط بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله ، وهم الذين دلوم على ذلك بأخبارهم وتعليمهم .

وكذلك المعلومات التي تنال بالقل او الحس اذا نبه عليها منبه او ارشد اليها مرشد ، وامام من جعل الوسط في اللوازم هو الوسط في نفس ثبوتها

للموصوف . فهذا باطل من وجوه كما قد بسط في موضعه وبتقدير صحته ؛
فالوسط الذهني اعم من الخارجي كما ان الدليل اعم من العلة ؛ فكل علة
يمكن الاستدلال بها على المعلول ؛ وليس كل دليل يكون علة في نفس الامر
وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الامر امكن جعله متوسطاً في الذهن فيكون
دليلاً ولا ينعكس لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للمدلول فالعلة المستلزمة
للمعلول يمكن الاستدلال بها ؛ والوسط الذي يلزم للزوم ويلزمه اللازم
البعيد هو مستلزم لذلك اللازم فيمكن الاستدلال به ، فتبين انه على كل
تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتاج إلى غيرها ؛
وقد لا يمكن إلا بمقدمات فيحتاج إلى معرفتين ، فان تخصيص الحاجة
بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض ، ولهذا لا تجد في سائر طوائف
العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا اقل
ويجتهد في رد الزيادة الى اثنتين . وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين ، إلا
اهل منطق اليونان ، ومن سلك سبيلهم ؛ دون من كان باقياً على فطرته
السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم باحسان .
وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل .

وكذلك اهل النحو والطب والهندسة لا يدخل في هذا الباب إلا من
اتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين ، كما قلدهم في الحدود المركبة من الجنس
والفصل ؛ وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماً إلا عما يستغنى عن باطل كلامهم وما

يضر ولا ينفع ، لما فيه من الجهل او التطويل الكثير .

ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات ؛ كانت طريقة نظار المسلمين ان يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ؛ ولا يلتزمون في كل استدلال ان يذكروا مقدمتين ؛ كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين ، بل كتب نظار المسلمين وخطبائهم ، وسلوكهم في نظرهم لأنفسهم ؛ ومناظرتهم لغيرهم تعليماً وارشاداً ومجادلة على ما ذكرت ؛ وكذلك سائر اصناف العقلاء من اهل الملل وغيرهم إلا من سلك طريق هؤلاء .

وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق اهل المنطق ؛ ويبينون مافيه من العي واللسكنة وقصور العقل وعجز النطق ؛ ويبينون أنها إلى افساد المنطق العقلي واللسانی اقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون ان يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم ، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه .

وإنما كثر استعمالها من زمن « ابي حامد » . فانه ادخل مقدمة من المنطق اليوناني في اول كتابه « المستقصى » وزعم انه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق . وصنف فيه « معيار العلم » و « محك النظر » ؛ وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمس موازين : الثلاث الحملات ؛ والشرطي المتصل والشرطي المنفصل . وغير عباراتها إلى امثلة اخذها من كلام المسلمين

وذكر انه خاطب بذلك بعض اهل التعليم ، وصنف كتابا في تهاقثهم ، وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وانكار المعاد ؛ وبين في آخر كتبه ؛ ان طريقهم فاسدة ؛ لا توصل الى يقين ؛ وضمها اكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان اولاً يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم ؛ إما بعبارتهم ؛ وإما بعبارة أخرى . ثم في آخر امره بالغ في ذمهم ؛ وبين ان طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها اعظم من طريق المتكلمين ؛ ومات وهو مشغول بالبخاري ومسلم . والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ؛ ما حصل له مقصوده ؛ ولا ازال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة ؛ ولم يغن عنه المنطق شيئاً .

ولكن بسبب ما وقع منه في اثناء عمره وغير ذلك ، صار كثير من النظائر يدخلون المنطق اليوناني في علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من التأخرين يظن انه لا طريق إلا هذا ، وان ما ادعوه من الحد والبرهان هو امر صحيح مسلم عند العقلاء ولا يعلم انه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات . متعددة وجمهور المسلمين يعيرونه عيباً مجملاً لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في اهلها مما يناقض العلم والإيمان ويفضي بهم الحال الى انواع من الجهل والكفر والضلال .

والمقصود هنا ان ما يدعوه من توفيق كل مطلوب على مقدمتين لا اكثر

ليس كذلك ، وم يسمون القياس الذي حذف إحدى مقدمتيه قياس الضمير ويقولون انها قد تحذف إما للعلم بها ، وإما غلطاً او تغليطاً . فيقال إذا كانت معلومة ، كانت كغيرها من المقدمات المعلومة ، وحينئذ فليس اضمار مقدمة بأولى من اضمار ثنتين وثلاث واربع ؛ فان جاز ان يدعي في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة . ان الأخرى تضرر محذوفة ، جاز ان يدعي فيما يحتاج إلى ثنتين ان الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج الى ثلاث وليس لذلك حد ، ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك ، ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ، ما يوجد في كلام أهل المنطق ، بل من سلك طريقهم كان من المضيقين في طريق العلم عقولاً وألسنة ، ومعانيهم من جنس الفاظهم تجديفها من الركة والعي مالا يرضاه عاقل .

وكان يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف الاسلام في وقته ، اغني الفيلسوف الذي في الاسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا : لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا : ابن سينا من فلاسفة الاسلام ؛ فقال : ليس للإسلام فلاسفة . كان يعقوب يقول في اثناء كلامه ، العدم فقد وجود كذا وأنواع هذه الاضافات . ومن وجد في بعض كلامه فصاحة او بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره . فلما استفاده من المسلمين من عقولهم وألسنتهم ، وإلا فلو مشى على طريقة سلفه واعرض عما تعلمه من المسلمين

لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم ، وهم أكثر ما ينفقون على من لم يفهم ما يقولونه ، ويعظمهم بالجهل والوهم ، او يفهم بعض ما يقولونه او أكثره او كله مع عدم تصوره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعرف بالعقول السليمة ، وما قاله سائر العقلاء مناقضاً لما قالوه . وهو انما وصل إلى منتهى احرام بعد كلفة ومشقة واقترب بها حسن ظن. فتورط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله. ثم ان تداركه الله بعد ذلك كما اصاب كثيراً من الفضلاء الذين احسنوا بهم الظن ابتداء ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ، ما اوجب رجوعهم عنهم وتبرأهم منهم. بل وردم عليهم والابقي من الضلال. وضلالهم في الألهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة .

وانما المنطق التبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه ، واتفق ان فيه أموراً ظاهرة مثل الشكل الأول ، ولا يعرفون ان مافيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق ، وسلكوا الوعر والضيق ، ولم يهتدوا فيه الى ما يفيد التحقيق ، وليس المقصود في هذا المقام بيان ما اخطأوا في إثباته ، بل ما اخطأوا في نفيه حيث زعموا ان العلم النظري لا يحصل إلا ببرهانهم وهو من القياس .

وجعلوا اصناف الحجج « ثلاثة » : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل ، وزعموا ان التمثيل لا يفيد اليقين ، وانما يفيد القياس الذي تكون مادته

من القضايا التي ذكروها . وقد بينا في غير هذا الموضع : أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان ، وإن ما حصل بأحدهما عن علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة . والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة يقينية سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً — بعبارتهم أو بأي عبارة شئت ، لاسيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم وابين في العقل ، وأوجز في اللفظ والمعنى واحد — .

وجد هذا في اظهر الأمثلة إذا قلت : هذا إنسان ، وكل إنسان مخلوق ، أو حيوان ، أو حساس ، أو متحرك بالإرادة ، أو ناطق ، أو ماشئت من لوازم الإنسان ، فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وإن شئت قلت : هو إنسان ، فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كغيره من الناس ، لا شراً كهذا في الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات وإن شئت قلت هذا إنسان والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهي لازمة له ، وإن شئت قلت : إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان ؛ وإن شئت قلت : إما أن يتصف بهذه الصفات وأما أن لا يتصف ، والثاني باطل ؛ فتعين الأول ؛ لأن هذه لازمة للإنسان لا يصور وجوده بدونها .

وأما الاستقراء فأنما يكون يقينياً ؛ إذا كان استقراء تاماً . وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد ، وهذا

ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام؛ بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من افراد الكلي العام يوجب ان يكون لازماً لذلك الكلي العام. فقولهم: ان هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي ليس بحق؛ وكيف ذلك. والدليل لابد ان يكون ملزوماً للمدلول؛ فانه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه؛ ولم يكن المدلول لازماً له؛ لم يكن اذا علمنا ثبوت ذلك الدليل؛ نعلم ثبوت المدلول معه؛ اذا علمنا انه تارة يكون معه؛ وتارة لا يكون معه؛ فانا اذا علمنا ذلك؛ ثم قلنا انه معه دائماً كنا قد جمعنا بين النقيضين.

وهذا اللزوم الذي نذكره ههنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم. وكما كان اللزوم اقوى واتم واطهر؛ كانت الدلالة اقوى واتم واطهر: كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فانه مأمها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه، بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيتته وحكمته ورحمته، وكل مخلوق دال على ذلك كله.

واذا كان المدلول لازماً للدليل، فعلوم ان اللازم إما ان يكون مساوياً للملزم، وإما ان يكون اعم منه، فالدليل لا يكون إلا اعم منه واذا قالوا في القياس يستدل بالكلي على الجزئي فليس الجزئي هو الحكم المدلول عليه، وإنما الجزئي هو الموصوف المخبر عنه بحكم الحكم، فهذا قد يكون أخص من الدليل وقد يكون مساوياً له، بخلاف الحكم الذي هو صيغة هذا، وحكمه الذي اخبر به عنه، فانه لا يكون إلا اعم من الدليل او مساوياً له، فان ذلك هو المدلول اللازم للدليل، والدليل هو لازم للمخبر عنه الموصوف.

فاذا قيل : النيذ حرام لأنه خمر فكونه خمرأ هو الدليل ، وهو لازم للنيذ والتحريم لازم للخمر ، والقياس المؤلف من المقدمتين اذا قلت كل النيذ المتنازع فيه مسكر او خمر ، وكل خمر حرام ، فأنت لم تستدل بالمسكر او الخمر الذي هو كلي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر والنيذ ، فليس هو استدلالاً بذلك الكلي على الجزئي ، بل استدلت به على تحريم هذا النيذ ، فلما كان تحريم هذا النيذ مندرجا في تحريم كل مسكر قال : من قال انه استدلال بالكلي على الجزئي .

و « التحقيق » ان ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته ، والتحريم هو اعم من الخمر ، وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها فهو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي . وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة الى ذلك الكلي ، وهو كلي بالنسبة الى تلك الجزئيات ، وهذا مما لا ينازعون فيه ؛ فان الدليل هو الحد الأوسط ، وهو اعم من الاصغر او مساو له ، والأكبر اعم منه او مساو له ؛ والاكبر هو الحكم والصفة والخبر . وهو محمول النتيجة . والاصغر هو المحكوم عليه الموصوف المبتدأ . وهو موضوع النتيجة .

واما قولهم في التمثيل : انه استدلال بجزئي على جزئي . فان اطلق ذلك وقيل : انه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي . فهذا غلط . فان « قياس التمثيل » انما يدل بحد اوسط : وهو اشتراكهما في علة الحكم ، او دليل الحكم مع العلة . فانه قياس علة او قياس دلالة .

واما «قياس الشبه» : فاذا قيل به لم يخرج عن احدهما فان الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما ان يكون هو العلة او ما يستلزم العلة وما استلزمها لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك في الحكم ، بل كان المشترك قد تكون معه العلة ، وقد لا تكون . فلا نعلم صحة القياس ، بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتراكا فيها . ونحن لانعلم الاشتراك فيها ، الا اذا علمنا اشتراكهما فيها أو في ملزومها ، فان ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت السلازم ، فاذا قدرنا انهما لم يشتركا في الملزوم ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذ تكون العلة مختصة بالأصل ، وان لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس ، وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم تعلم عين العلة ولا دليلها فانه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم واذا كان قياس التمثيل انما يكون تاماً بانتفاء الفارق . او بابداء جامع ، وهو كلي يجمعهما يستلزم الحكم وكل منهما يمكن تصويره بصورة قياس الشمول وهو يتضمن لزوم الحكم للكلي ولزوم الكلي لجزئياته ، وهذا حقيقة قياس الشمول . ليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر .

فأما إذا قيل : بم يعلم ان المشترك مستلزم للحكم ؟ قيل : بما تعلم به القضية الكبرى في القياس فيبان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك كما تقدم التنبيه على هذا ، وقد يستدل بجزئى على جزئى ، اذا كانا متلازمين ، او كان احدهما ملزوم

الآخر من غير عكس ، فان كان لزوم عن الذات ، كانت الدلالة على الذات ، وإن كان في صفة او حكم كانت الدلالة على الصفة او الحكم ، فقد نبين ما في حصرهم من الخلل .

وأما تقسيمهم الى الأنواع الثلاثة ، فكلها تعود الى ما ذكر في استلزام الدليل للدلول . وما ذكره في « الاقتراني » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائي » . وكذلك « الاستثنائي » يمكن تصويره بصورة « الاقتراني » فيعود الأمر الى معنى واحد ، وهو مادة الدليل ، والمادة لا تعلم من صورة القياس الذي ذكره ، بل من عرف المادة بحيث يعلم ان هذا مستلزم لهذا علم الدلالة ، سواء صورت بصورة قياس او لم تصور ، وسواء عبر عنها بعباراتهم او غيرها . بل العبارات التي صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير .

و « الاقتراني » كله يعود الى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا كما ذكر ، وهذا بعينه هو « الاستثنائي » المؤلف من المتصل والمنفصل ؛ فان الشرطي المتصل استدلال بالزوم ، بثبوت الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي ، وهو الجزء او باتقاء اللازم وهو التالي الذي هو الجزء على اتقاء الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط .

واما « الشرطي المنفصل » وهو الذي يسميه الاصوليون « السبر

والتقسيم» ، وقد يسميه ايضا الجدليون «التقسيم والترديد» ، فمضمونه الاستدلال بثبوت احد النقيضين على انتفاء الآخر ، وبانتفائه على ثبوته . و «أقسامه أربعة» . ولهذا كان في مانعة الجمع والخلو الاستثناءات الاربعة وهو — انه ان ثبت هذا انتفى نقيضه وكذا الآخر ، وان انتفى هذا ثبت نقيضه وكذا الآخر — ومانعة الجمع الاستدلال بثبوت احد الضدين على انتفاء الآخر والامران متافيان ومانعة الخلو فيها تناقض ولزوم ، و النقيضان لا يرتفعان فمنعت الخلو منها ، ولكن جزاءها وجود شيء وعدم آخر ؛ ليس هو وجود الشيء وعدمه ، ووجود شيء وعدم آخر قد يكون احدهما لازما للآخر ، وان كانا لا يرتفعان لان ارتفاعها يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معا .

وبالجملة ما من شيء الا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله مناف مضاد لوجوده فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه ، ويستدل على انتفائه بوجود منافي ، ويستدل بانتفاء منافي على وجوده ، اذا انحصر الامر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعا ، كما لم يمكن وجودهما جميعا . وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولازمها واذا صورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات وصورته في انواع صور الأدلة ، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في القياس فضلا عما سموه البرهان ؛ فان البرهان شرطوا له مادة معينة ، وهي القضايا التي ذكروها ، وأخرجوا من الاوليات ما سموه وهميات ، وما سموه مشهورات ، وحكم الفطرة بهما — لا سيما بما سموه وهميات — اعظم من حكمها بكثير من اليقينيات التي جعلوها مواد البرهان .

وقد بسطت القول على هذا وبينت كلامهم في ذلك وتناقضهم ، وأما أخرجه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان . ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية ألفاظهم في هذا وما أوردته عليهم لذكرته ، فقد ذكرت ذلك كله في مواضع من العلوم الكلية والالهية فانها هي المطلوبة .

والكلام في « المنطق » إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره ، فاحتجنا ان ننظر في هذه الآلة . هل هي كما قالوا ؛ او ليس الأمر كذلك ؟ ومن شيوخهم من إذا بين له من فساد اقوالهم ، ما يتبين به ضلالهم ، وعجز عن دفع ذلك ، يقول : هذه علوم قد صقلتها الأذهان أكثر من ألف سنة وقبلها الفضلاء . فيقال له عن هذا اجوبة :

(احدها) : انه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم افضل من هؤلاء ينكرون عليهم ويدينون خطأهم وضلالهم . فأما القدماء فالتزاع بينهم كثير معروف ، وفي كتب اخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره . فأما ايام الاسلام فان كلام نظار المسلمين في بيان فساد ما افسدوه من اصولهم المنطقية والالهية بل والطبيعية والرياضية كثير ، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرافضة ،

واما شهادة سائر طوائف اهل الايمان والعلماء بضلالهم وكفرهم فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الأرض ، فاذا كان اعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر اهل العلم والايمان معلنين بتخطئتهم وتضليلهم إما جملة وإما تفصيلاً ، امتنع ان يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

(الوجه الثاني) : ان هذا ليس بحجة ، فان الفلسفة التي كانت قبل ارسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن ارسطو في كثير منها وبين خطأهم ، وابن سينا واتباعه خالفوا القدماء في طائفة من اقوالهم وبينوا خطأهم ، ورد الفلاسفة بعضهم على بعض اكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض . وابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله ؛ لأنهم يقولون إنما قصدنا الحق ، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين .

(والثالث) : ان دين عباد الأصنام اقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من الطوائف اعظم ممن دخل في فلسفتهم ، وكذلك دين اليهود المبطل اقدم من فلسفة ارسطو ، ودين النصارى المبطل قريب من زمن ارسطو ، فان ارسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة فانه كان في زمن الاسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى .

(الزابع) : ان يقال : فهب ان الامر كذلك . فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل ، فلا يجوز ان تصح بالنقل ؛ بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد ، فاذا دل المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده ؛ فان اهلها لم يدعوا انها مأخوذة عن شيء يجب تصديقه ، بل عن عقل محض ، فيجب التحاكم فيها الى موجب العقل الصريح .

فصل

وقد احتجوا بما ذكروه من ان الاستقراء دون القياس الذي هو قياس الشمول ، وان قياس التمثيل دون الاستقراء ، فقالوا : إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، وان المحكوم عليه قد يكون جزئياً ، بخلاف الاستقراء فانه قد يفيد اليقين والمحكوم عليه لا يكون الا كلياً . قالوا : وذلك ان الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته ، فان كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً كالحكم على المتحرك بالجسمية ، لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الجماد والحيوان والنبات ، والناقص كالحكم على الحيوان بانه اذا اكل تحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود ذلك في اكثر جزئياته . ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه

كالتمساح ، والاول ينتفع به في اليقينيّات بخلاف الثاني ، وإن كان منتفعاً به في الجدليات .

واما « قياس التمثيل » : فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما ، كقولهم : العالم موجود فكان قديماً كالباري . او هو جسم فكان محدثاً كالانسان ، وهو مشتمل على فرع واصل وعلّة وحكم ، فالفرع ما هو مثل العالم في هذا المثال ، والاصل ما هو مثل الباري او الانسان ، والعلّة الموجود او الجسم ، والحكم القديم او المحدث .

قالوا : ويفارق الاستقراء من جهة ان المحكوم عليه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه في الاستقراء لا يكون إلا كلياً . قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على احدهما ، إلا ان يبين ان ما به الاشتراك علّة لذلك الحكم وكل ما يدل عليه فظني ، فان المساعد على ذلك في العقليات عند القائلين به لا يخرج عن الطرد والعكس والسبر والتقسيم .

اما الطرد والعكس : فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلّة وجوداً وعدمًا ولا بد في ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه في الفرع اذ هو غير

المطلوب ، فيكون الاستقراء ناقصاً ، لاسيما ويجوز ان تكون علة الحكم في الاصل مركبة من اوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها في الاوصاف متحققاً فيها ، فاذا وجد المشترك في الاصل ثبت الحكم لكامل علته ، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة ، وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ، ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الاوصاف او بعضها .

واما « السبر والتقسيم » : فحاصله يرجع الى دعوى حصر اوصاف الاصل في جملة معينة ، وإبطال كل ما عدا المستبقى . وهو ايضاً غير يقيني لجواز ان يكون الحكم ثابتاً في الاصل لذات الاصل لا لخارج ، وإلا لزم التسلسل ؛ وان ثبت لخارج فمن الجائز ان يكون لغيرها ابداً ؛ وان لم يطلع عليه مع البحث عنه وليس الامر كذلك في العاديات ، فانا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع في عدم بحر زئبق وجبل من ذهب بين ايدينا ؛ ونحن لا نشاهده ؛ وان كان منحصرأ فمن الجائز ان يكون معللاً بالجموع او بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع ، وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز ان يكون في تلك معللاً بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه ، وإن كان لا علة له سواء ، فجائز ان يكون علة لخصوصه لا لعمومه ، وان بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل .

قالوا : والفراصة البدنية هي عين التمثيل ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة لانفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بقياس الدلالة ، فانها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . اذ مبناها على ان المزاج علة لخلق باطن وخلق ظاهر . فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بعرض الأعلى على الشجاعة ، بناء على كونها معلولي مزاج واحد كما يوجد مثل ذلك في الأسد ، ثم اثبات العلة في الأصل لا بد فيها من الدوران او التقسيم كما تقسم ، وان قدر أن علة الحكمين في الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الاصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلامهم .

فيقال : تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل ، بأن الاول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد الا الظن ، فرق باطل . بل حيث افاد احدهما اليقين افاد الآخر اليقين . وحيث لا يفيد أحدهما الا الظن لا يفيد الآخر الا الظن . فان افادة الدليل لليقين او الظن ليس لكونه على صورة احدهما دون الآخر . بل باعتبار تضمن احدهما لما يفيد اليقين . فان كان احدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين ، وان لم يشتمل الا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد الا الظن . والذي يسمى في احدهما حداً أو وسط : هو في الآخر الوصف المشترك ، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الاكبر للأوسط : هو بيان تأثير الوصف

المشترك بين الاصل والفرع . فها به يتبين صدق القضية الكبرى ، به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الاكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك .

فاذا قلت : النيزد حرام قياساً على الخمر ، لان الخمر انما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النيزد ؛ كان بمنزلة قولك كل نيزد مسكر ، وكل مسكر حرام . فالنتيجة : قولك : النيزد حرام ؛ والنيزد هو موضوعها وهو الحد الاصغر ؛ والحرام محمولها وهو الحد الاكبر ؛ والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والحمول وهو الحد الاوسط : المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى .

فاذا قلت : النيزد حرام قياساً على خمر العنب ؛ لان العلة في الاصل هو الاسكار وهو موجود في الفرع ، فثبت التحريم لوجود علته ؛ فانما استدلت على تحريم النيزد بالسكر وهو الحد الاوسط ، لكن زدت في قياس التمثيل ذكر الاصل الذي يثبت به الفرع ؛ وهذا لان شعور النفس بنظير الفرع ، أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي . واذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الاصل محتاجاً اليه .

والقياس لا يخلو : اما أن يكون بإيداء الجامع ، أو بالغاء الفارق و«الجامع» إما العلة وإما دليلها واما القياس بالغاء الفارق فهنا الغاء الفارق هو الحد الاوسط .

فإذا قيل : هذا مساو لهذا . ومساوى المساوى مساو ؛ كانت المساواة هي الحد الأوسط ؛ والغاء الفارق عبارة عن المساواة .

فإذا قيل : لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وهو متعذر ^(١) ، فهو بمنزلة قولك هذا مساو لهذا . وحكم المساوى حكم مساويه .

وأما قولهم : كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني .

فيقال : لا نسلم . فإن هذه دعوى كلية ولم تقيموا عليها دليلاً . ثم نقول : الذي يدل به على علية المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى ، وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على علية المشترك في قياس التمثيل ، سواء كان علمياً أو ظنياً . فإن الجامع المشترك في التمثيل هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

فإذا كان الوصف المشترك . وهو المسمى بالجامع والعلة او دليل العلة او المناط او ما كان من الاسماء اذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع ، لازماً له كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف لازماً له ؛ كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الأصل يتوصل به الى اثبات

(١) نسخة مهدر

احدى المقدمتين ؛ فان كان القياس بالغاء الفارق فلا بد من الاصل المعين ؛ فان المشترك هو المساواة بينها وتمثيلها وهو الغاء الفارق هو الحد الأوسط وان كان القياس بابداء العلة؛ فقد يستغنى عن ذكر الأصل اذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يقتصر اليه ، واما اذا احتاج اثبات علية الوصف اليه فيذكر الأصل؛ لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ؛ وهو الحد الأكبر . وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول اخذوا يظهرون كون احدهما ظنياً في مواد معينة ، وتلك المواد التي لا تفيد الا الظن في قياس التمثيل ، لا تفيد الا الظن في قياس الشمول . والا فاذا اخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول ؛ افاد اليقين في قياس التمثيل ايضاً . وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

فاذا قيل في قياس الشمول : كل انسان حيوان ، وكل حيوان جسم فكل انسان جسم ؛ كان الحيوان هو الحد الأوسط ، وهو المشترك في قياس التمثيل ؛ بان يقال الانسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات ؛ فان كون تلك الحيوانات حيواناً ، هو مستلزم لكونها اجساماً . واذا نوزع في علية الحكم في الأصل ؛ ف قيل له لا نسلم ان الحيوانية تستلزم الجسمية كان هذا نزاعاً في قوله كل حيوان جسم . وذلك ان المشترك بين الاصل والفرع اذا سمي علة ؛ فانما يراد به ما يستلزم الحكم ؛ سواء كان هو العلة الموجبة لوجوده في الخارج ؛ او كان مستلزماً لذلك .

ومن الناس من يسمى الجميع علة ؛ لا سيما من يقول ان العلة انما يراد بها المعرف ؛ وهو الامارة والعلامة والدليل ؛ لا يراد بها الباعث والداعي ، ومن قال انه قد يراد بها الداعي وهو الباعث فانه يقول ذلك في علل الافعال . واما غير الافعال فقد تفسر العلة فيها بالوصف المستلزم كاستلزام الانسانية للحيوانية والحيوانية للجسمية وان لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر على أننا قد بينا في غير هذا الموضع ؛ ان ما به يعلم كون الحيوان جسما ؛ يعلم أن الانسان جسم ، حيث بينا ان قياس الشمول الذي يذكرونه قليل الفائدة او عديمها ؛ وان ما به يعلم صدق الكبرى في العقليات ؛ يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة .

ثم قال : وتناقضهم وفساد قولهم أكثر من ان يذكر

والمقصود هنا الكلام على «المنطق» . وما ذكره من البرهان. وانهم يعظمون قياس الشمول . ويستخفون بقياس التمثيل ويزعمون أنه انما يفيد الظن . وان العلم لا يحصل الا بذلك . وليس الامر كذلك . بل هما في الحقيقة من جنس واحد . وقياس التمثيل الصحيح اولى بافادة المطلوب علماً كان او ظناً من مجرد قياس الشمول ، ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول . بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل ، وكل ما يحتاج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور فانه يحتاج به على صحة قياس التمثيل في تلك

الصورة . ومثلنا هذا بقولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ فانه من أشهر اقوالهم الفاسدة الالهية . وأما الأقوال الصحيحة ، فهذا أيضاً ظاهر فيها؛ فان قياس الشمول لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، فلا تناج عن سالتين ولا عن جزئيتين باتفاقهم .

والكلي لا يكون كلياً الا في الذهن ، فاذا عرف تحقق بعض افراده في الخارج ، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً ، فانه اذا احس الانسان ببعض الأفراد الخارجية ، انتزع منه وصفاً كلياً ، لاسيما اذا كثرت افراده ، والعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو اصل العلم بالقضية الكلية .

وحينئذ فالقياس التمثيلي اصل للقياس الشمولي . اما ان يكون سبباً في حصوله ، واما ان يقال لا يوجد بدونه ، فكيف يكون وحده اقوى منه . وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل : الكل اعظم من الجزء ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك . وما من كلي من هذه الكليات الا وقد علم من افراده الخارجية امور كثيرة ، واذا اريد تحقيق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من افرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع .

وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلي . وهذا حقيقة قياس التمثيل .

ولو قدرنا أن قياس الشمول لا يفتقر إلى التمثيل ، وإن العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعين أصلاً ، فلا يمكن أن يقال إذا علم الكلي مع العلم بثبوت بعض أفراده في الخارج ، كان انقاص من أن يعلمه بدون العلم بذلك المعين ، فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كمالاً ؛ فتبين أن ما نفوه من صورة القياس أ كمل مما أثبتوه .

واعلم أنهم في « المنطق الالهي » بل و « الطبيعي » غيروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه في الالهي هو خير من كلام أرسطو ، فإني قد رأيت الكلامين . وأرسطو واتباعه في الالهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير . وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد . وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الالهي .

وما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » إنما هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً ، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية ، وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس ، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد أيضاً إلا الظن ، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة ، فجعلوا صورة قياسهم يقينياً ، وصورة قياس الفقهاء ظنياً ، ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتاجون علينا بالاقيسة الظنية ، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم : بأن الفلك جسم مؤلف فكان محدثاً قياساً على الإنسان وغيره من المولدات ، ثم أخذوا يضحفون هذا القياس . لكن إنما

ضعفوه بضعف مادته ؛ فان هذا الدليل الذي ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها لا لكون صورتها ظنية . ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة التمثيل أو الشمول .

فصل

وأما (المقام الرابع) : وهو قولهم : إن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق المقامات .

وذلك أن خطأ المنطقيين في المقامات الثلاثة : وهي منع إمكان التصور إلا بالحد ، وحصول التصور بالحد ، ومنع حصول التصديق بالحد ، ومنع حصول التصديق بالقياس ، واضح بأدنى تدبر ، ومدركه قريب والعلم به ظاهر . وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل ، واطهرها خطأ دعواهم أن التصورات المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكروه من الحد ، وبليته قولهم إن شيئاً من التصديقات المطلوبة لا تتال إلا بما ذكروه من القياس ، فان هذا النفي العام امر لا سبيل الى العلم به ، ولا يقوم عليه دليل اصلاً ، مع انه معلوم البطلان بما يحصل من التصديقات المطلوبة بدون ما ذكروه من القياس كما تحصل تصورات مطلوبة بدون ما يذكرونه من الحد ، بخلاف هذا المقام

الرابع » فان كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيد النتيجة ، هو امر صحيح في نفسه .

لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب الى ارسطو : ان مذكروه من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية . بل كل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن علمه بدون قياسهم ، فلم يكن في قياسهم ما يحصل العلم بالجهول الذي لا يعلم بدونه ، ولا حاجة الى ما يمكن العلم بدونه . فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً ، وفيه تطويل كثير متعب ، فهو مع انه لا ينفع في العلم فيه اتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهذيان ، والمطلوب من الادلة والبراهين يبان العلم وبيان الطرق المؤدية الى العلم .

قالوا : وهذا لا يفيد العلم المطلوب ، بل قد يكون من الاسباب المعوقة له ؛ لما فيه من كثرة تعب الذهن ، كمن يريد ان يسلك الطريق ليذهب الى مكة او غيرها من البلاد ، فاذا سلك الطريق المستقيم المعروف ، وصل في مدة قريبة بسعي معتدل ، فاذا قيض له من يسلك به التعاسيف : — والعسف في اللغة الاخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقات دائرة ويسلك به مسالك منحرفة — فانه يتعب تعباً كثيراً ، حتى يصل الى الطريق المستقيمة ان وصل ، والا فقد يصل الى غير المطلوب . فيعتقد اعتقادات فاسدة ، وقد يعجز بسبب

ما يحصل له من التعب والاعياء ، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح ، هذا اذا بقي في الجهل البسيط ، وهكذا هؤلاء .

ولهذا حكي من كان حاضراً عند موت امام المنطقيين في زمانه الخونجي انه قال عند موته : اموت ولا اعلم شيئاً الا علمي بان الممكن يفتقر الى الواجب . ثم قال : الافتقار وصف سلبى ، اموت وما علمت شيئاً .

فهذا حالهم اذا كان متتهى احدهم الجهل البسيط . واما من كان متتهاه الجهل المركب فكثير . والواصل منهم الى علم ، يشبهونه بمن قيل له : اين اذنك ؟ فأدار يده على رأسه ، ومدّها الى اذنه بكلفة . وقد كان يمكنه ان يوصلها الى اذنه من تحت رأسه : وهو اقرب واسهل .

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كان تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها ، كما لو قيل لرجل : اقسام هذه الدراهم بين هؤلاء نفر بالسوية فان هذا ممكن بلا كلفة ، فلو قال له قائل : اصبر فانه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها ، وتميز بينها وبين الضرب ، فان القسمة عكس الضرب ، فان الضرب هو تضعيف آحاد احد العددين بآحاد العدد الآخر ، والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر . ولهذا اذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم . واذا قسم المرتفع بالضرب على احد المضروبين خرج المضروب الآخر . ثم يقال : ما ذكرته في حد الضرب لا يصح ، فانه إنما

يتناول ضرب العدد الصحيح دون المكسور، بل الحد الجامع لهما ان يقال : الضرب طلب جملة تكون نسبتها الى أحد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الآخر ، فاذا قيل : اضرب النصف في الربع فالخارج هو الثمن ، ونسبته الى الربع كنسبة النصف الى الواحد . فهذا وان كان كلاماً صحيحاً لكن من المعلوم ان من معه مال يريد ان يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية اذا ألزم نفسه ان لا يقسمه حتى يتصور هذا كله ، كان هذا تعذيباً له بلا فائدة ، وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد تعرض له فيه إشكالات .

فكذلك الدليل والبرهان هو المرشد الى المطلوب، والموصل الى المقصود، وكلما كان مستلزماً لغيره فانه يمكن ان يستدل به عليه . ولهذا قيل : الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً الى علم او ظن .

فالمقصود ان كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له : فانه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له - سواء كانا وجوديين او عديميين او احدهما وجودياً والآخر عديمياً : فأبداً : الدليل ملزوم للمدلول عليه : والمدلول لازم للدليل .

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب : وقد يحتاج المستدل الى مقدمتين : وقد يحتاج الى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر : ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب : بل ذلك

بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولو ازم ذلك ؛
وملزوماته . فاذا قدر انه قد عرف ما به يعلم المطلوب مقدمة واحدة ؛ كان
دليله الذي يحتاج الى بيانه له تلك المقدمة ، كمن علم ان الخمر محرم ؛ وعلم ان
النبيذ المتنازع فيه مسكر ؛ لكن لم يعلم ان كل مسكر هو خمر . فهو لا يحتاج
الا الى هذه المقدمة .

فاذا قيل ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كل
مسكر خمر . حصل مطلوبه ، ولم يحتاج إلى ان يقال : كل نبيذ مسكر . وكل
مسكر خمر . ولا ان يقال كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام . فان هذا كله
معلوم له لم يكن يخفى عليه ، إلا ان اسم الخمر هل هو مختص ببعض المسكرات
كما ظنه طائفة من علماء المسلمين ، او هو شامل لكل مسكر ، فاذا ثبت له غن
صاحب الشرع انه جعله عاما لا خاصا حصل مطلوبه . وهذا الحديث في صحيح
مسلم ويروى بلفظين : « كل مسكر خمر » . « وكل مسكر حرام » . ولم يقل : كل
مسكر خمر ، وكل خمر حرام . كالنظم اليوناني . فان النبي صلى الله عليه وسلم
اجل قدراً في علمه وبيانه من ان يتكلم بمثل هذيانهم . فانه ان قصد مجرد
تعريف الحكم لم يحتاج مع قوله الى دليل . وان قصد بيان الدليل كما بين الله
في القرآن عامة المطالب الالهية التي تقرر الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر .
فهو صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالحق . واحسنهم بياناً له .

فعلم انه ليس جميع المطالب تحتاج الى مقدمتين . ولا يكفي في جميعها

مقدمتان؛ بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة سواء كان مقدمة، أو مقدمتين، أو أكثر. وما قصد به هدى عام كالقرآن الذي أنزله الله بياناً للناس يذكر فيه [من] الأدلة ما ينتفع به الناس عامة. وهذا إنما يمكن بيان أنواعها العامة. وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر في كلام. بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه كدعائه لنفسه ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله. ونظره فيما يخص حاله ونحو ذلك.

و « أيضاً » فما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أبسر من قياسهم. فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها يمكن بدون قياسهم. وربما كان أبسر. فان العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات، وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود هنا : أن المطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل . فن عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه بقياسهم أم لا ، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم ، ولا يقال ان قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها ، فان هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم ، فان حقيقة قياسهم ليس فيه الا شكل الدليل وصورته .

وأما كون الدليل المعين مستلزماً لدلوله، فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض

له بنفي ولا اثبات ، وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل . وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها . وإنما يتكلمون في هذا إذا تكلموا في مواد القياس وهو الكلام في المقدمات من جهة ما يصدق بها ، وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير ، كما نبه عليه في موضع آخر .

والمقصود هنا : ان الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم ، فمن عرف ان هذا لازم لهذا ، استدل باللزوم على اللازم . وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ . بل من عرف ان كذا لا بد له من كذا ، او انه اذا كان لذا كان كذا ، وامثال هذا ، فقد علم اللزوم . كما يعرف ان كل ما في الوجود آية لله ، فانه مفتقر اليه محتاج اليه لا بد له من محدث كما قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟) قال جابر بن مطعم : لما سمعت هذه الآية احسست بفؤادي قد انصدع . فان هذا تقسيم حاصر يقول : اخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول ، أم خلقوا انفسهم ، فهذا اشد امتناعا ، فعلم ان لهم خالقاً خلقهم .

وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ، ليبين ان هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس ، لا يمكن لاحد انكارها ؛ فلا يمكن صحيح الفطرة ان يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، ولا يمكنه ان يقول : هذا احدث نفسه .

وكثير من النظائر يسلك طريقاً في الاستدلال على المطلوب ، ويقول :
لا يوصل الى المطلوب الا بهذا الطريق ؛ ولا يكون الامر كما قاله في النفي ؛
وان كان مصيباً في صحة ذلك الطريق ، فان المطلوب كلما كان الناس الى معرفته
احوج ، يسر الله على عقول الناس معرفة ادلته ، فأدلة اثبات الصانع
وتوحيده واعلام النبوة وأدلتها كثيرة جداً ؛ وطرق الناس في معرفتها كثيرة .

وكثير من الطرق لا يحتاج اليه اكثر الناس . وانما يحتاج اليه من لم
يعرف غيره . او من اعرض عن غيره . وبعض الناس يكون كلما كان الطريق
ادق واخفى واكثر مقدمات واطول كان انفع له ؛ لان نفسه اعتادت النظر
في الامور الدقيقة ؛ فاذا كان الدليل قليل المقدمات او كانت جلية لم تفرح
نفسه به ؛ ومثل هذا قد تستعمل معه الطرق الكلامية المنطقية وغيرها
لمناسبتها لعادته ؛ لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً . فان من الناس
من اذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم او ما يمكن غير الاذكياء معرفته
لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم . فيحب معرفة الامور الخفية الدقيقة
الكثيرة المقدمات . ولهذا يرغب كثير من علماء السنة في النظر في العلوم
الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض والوصايا والدور وهو علم
صحيح في نفسه .

و « علم الفرائض نوعان » : احكام وحساب . فالاحكام ثلاثة انواع : علم
الاحكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا اولها . ويليه علم اقاويل الصحابة فيما

اختلف فيه منها ، وبليه علم ادلة ذلك من الكتاب والسنة . واما « حساب الفرائض » فمعرفة اصول المسائل وتصحيحها والمناسخات وقسمة التركات . وهذا الثاني كله علم معقول يعلم بالعقل كسائر حساب المعاملات وغير ذلك من الانواع التي يحتاج اليها الناس .

ثم قد ذكرنا حساب المجهول الملقب بحساب الجبر والمقابلة في ذلك وهو علم قديم ، لكن إدخاله في الوصايا والدور ونحو ذلك ، اول من عرف انه ادخله فيها محمد بن موسى الخوارزمي . وبعض الناس يذكر عن علي بن ابي طالب انه تكلم فيه ، وانه تعلم ذلك من يهودي ، وهذا كذب على علي .

ولفظ « الدور » يقال على ثلاثة انواع : « الدور الكوني » الذي يذكر في الادلة العقلية انه لا يكون هذا حتى يكون هذا ، ولا يكون هذا حتى يكون هذا ، وطائفة من النظار كانوا يقولون : هو ممتنع . والصواب انه نوعان : كما يقوله الآمدي وغيره « دور قبلي » و « دور معي » ، فالقبلي ممتنع وهو الذي يذكر في العلل وفي الفاعل والمؤثر ونحو ذلك . مثل ان يقال : لا يجوز ان يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر ، لانه يفضى إلى الدور ، وهو انه يكون هذا قبل ذاك ، وذاك قبل هذا . و « المعني » ممكن وهو دور الشرط مع المشروط . واحد المتضايقين مع الآخر مثل ان لا تكون الابوة الا مع البنوة ، ولا تكون البنوة الا مع الابوة .

(النوع الثاني) : الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة السريجية وغيرها . وقد افردنا فيه مؤلفاً ، وبيناً انه باطل عقلاً وشرعاً . وبيناهل في الشريعة شيء من هذا الدور ام لا ؟ .

(الثالث) : الدور الحسابي ؛ وهو ان يقال لا يعلم هذا حتى يعلم هذا . فهذا هو الذي يطلب حله بالحساب والجبر والمقابلة . وقد بينا انه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة . وإن كان حساب الجبر والمقابلة صحيحاً ، فنحن قد بينا ان شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين اصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً . بل طرق الجبر والمقابلة فيها تطويل . يغنى الله عنه غيره كما ذكرنا في المنطق .

وهكذا كل ما بعث به النبي صلى الله عليه وسلم مثل العلم بجهة القبلة والعلم بمواقيت الصلاة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلال ؛ فكل هذا يمكن العلم به بالطرق التي كان الصحابة والتابعون لهم باحسان يسلكونها ولا يحتاجون معها الى شيء آخر . وان كان كثير من الناس قد احدثوا طرقاً اخر ؛ وكثير منهم يظن انه لا يمكن معرفة الشريعة الا بها . وهذا من جهلهم كما يظن طائفة من الناس ان العلم بالقبلة لا يمكن الا بمعرفة اطوال البلاد وعروضها . وهو وان كان علماً صحيحاً حسائياً يعرف بالعقل لكن معرفة المسلمين بقبلتهم ليست موقوفة على هذا . بل قد ثبت عن صاحب الشرع

صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما بين المشرق والمغرب قبلة » قال الترمذي :
حديث صحيح .

ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بالقطب
ولا بالجدي ولا غير ذلك . بل إذا جعل من في الشام ونحوها المغرب عن يمينه
والمشرق عن شماله صحت صلاته . وكذلك لا يمكن ضبط وقت طلوع الهلال
بالحساب فانهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس ، وأنه إذا اجتمع
القرصان عند الاستسرار لا يرى له ضوء فاذا فارق الشمس صار فيه النور ،
فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن
الشمس . هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله ، فانهم يسمونه علم
التقويم والتعديل ؛ لأنهم يأخذون أعلام مسيز الكواكب وأدناه فيأخذون
معدله ، فيحسبونه فاذا قدر أنهم حزروا إرتفاعه عند مغيب الشمس ،
لم يكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفاءها ؛ لأن الرؤية أمر
حسي لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره وارتفاع النظر وانخفاضه
وحدة البصر وكلاله ، فمن الناس من لا يراه . ويراه من هو أحد بصرأ
منه ونحو ذلك .

فلهذا كان قدماء علماء «الهيئة» كبطليموس صاحب المجسطي وغيره ، لم
يتكلموا في ذلك بخرف ، وإنما تسكلم فيه بعض المتأخرين مثل كوشيار الديلمي
ونحوه ، لما رأوا الشريعة جاءت باعتبار الرؤية . فأجبا ان يعرفوا ذلك بالحساب

فضلوا وأضلوا . ومن قال إنه لا يرى على اثني عشر . رجة أو عشر ومحو ذلك . فقد اخطأ . فان من الناس من يراه على أقل من ذلك ، ومنهم من لا يراه على ذلك ، فلا العقل اعتبروا ولا الشرع عرفوا . ولهذا أنكر ذلك عليهم حذاق صناعتهم .

ثم قال : فصورة القياس لا تدفع صحتها ، لكن نبين انه لا يستفاد به علم بالموجودات . كما ان اشتراطهم للمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات . فنقول : إن صورة القياس إذا كانت مواده معلومة لأريب انه يفيد اليقين فاذا قيل كل اب ، وكل ب ج ، وكانت المقدمتان معلومتين ، فلا ريب ان هذا التأليف يفيد العلم بأن كل ا ج ، لكن يقال ما ذكرناه من كثرة الأشكال وشرط تاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب .

فانه متى كانت المادة صحيحة امكن تصويرها بالشكل الأول الفطري فبقية الأشكال لا يحتاج اليها ، وهي إنما تفيد بالرد الى الشكل الأول ، اما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف ، واما بالعكس المستوى ، او عكس النقيض ، فان ثبوت احد المتناقضين يستلزم نفي الآخر . اذا رد على التناقض من كل وجه . فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها ، وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها ، بل تصور الذهن

لصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار . والفطرة
تصور القياس الصحيح من غير تعليم . والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع
الثلاثة التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه ،
والمنطقيون قد يسمون ذلك .

والحاصل انا لا تنكر ان القياس يحصل به علم اذا كانت
مواده يقينية ؛ لكن نقول : ان العلم الحاصل به لا يحتاج فيه الى
القياس المنطقي ؛ بل يحصل بدون ذلك ، فلا يكون شيء من العلم
متوقفاً على هذا القياس .

ثم المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمر الموجد ، فلا
يحصل بها مقصود تركو به النفوس ، بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج
على ماهي عليه الا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل . فلا يمكن
قط ان يتحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني علم الا
وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه . فان ذلك القياس لا بد
فيه من قضية كلية . والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به الا
مع الجزم بتماثل افراده في القدر المشترك ، وهذا يحصل بقياس التمثيل . ونحن
نبين ذلك بوجوه :

(الأول) : ان المواد اليقينية قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم .

(احدها) : الحسيات . ومعلوم ان الحس لا يدرك امراً كلياً عاماً اصلاً
فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح ان تكون مقدمة في البرهان
اليقيني . واذا مثلوا ذلك : بأن النار تحرق ونحو ذلك ، لم يكن لهم علم بعموم
هذه القضية ، وانما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل . وان
علم ذلك بواسطة اشتغال النار على قوة محرقة ، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من
هذه القوة هو ايضاً حكم كلي ، وان قيل : ان الصورة النارية لا بد ان تشمل
على هذه القوة . وان ما لا قوة فيه ليس بنار ، فهذا الكلام ان صح لا يفيد
الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق ما لاقاه ، وان كان هذا هو الغالب فهذا
يشترك فيه قياس التمثيل والشمول والعادة والاستقراء الناقص — اذا سلم لهم
ذلك كيف وقد علم انها لا تحرق السمنديل والياقوت والأجسام المظلمة بأمور
مصنوعة ؟ ! ولا اعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها ، مع ان القضية
الكلية ليست حسية ، وانما القضية الحسية : ان هذه النار تحرق ، فان الحس
لا يدرك الاشياء خاصاً .

واما الحكم العقلي فيقولون : ان النفس عند رؤيتها هذه المعينات
مستعدة لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم ، ومعلوم ان هذا من جنس
قياس التمثيل ، ولا يوثق بعمومه ان لم يعلم ان الحكم العام لازم للقدر
المشترك . وهذا اذا علم ، علم في جميع المعينات ، فلم يكن العلم
بالمعينات موقوفاً على هذا ، مع انه ليس من القضايا العادية قضية كلية لا يمكن
نقضها باتفاق العقلاء .

(الثاني) : «الوجدانيات الباطنية» . كادراك كل احد جوعه وألمه ولذته ، وهذه كلها جزئيات ؛ بل هذه لا يشترك الناس في ادراك كل جزئي منها ، كما قد يشتركون في ادراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر ، ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة ، وان اشتركوا في نوعها فهي تشبه العاديات . ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الأحوال ، بل ولا على النفس الناطقة . أنها مستوية الأفراد .

(الثالث) : «المجربات» وهي كلها جزئية . فان التجربة انما تقع على امور معينة . وكذلك « المتواترات » فان المتواتر انما هو ما علم بالحس من مسموع او مرئي . فالمسموع قول معين ، والمرئي جسم معين او لون معين او عمل معين او امر معين . واما « الحدسيات » ان جعلت يقينية فهي نظير المجربات اذ الفرق بينهما لا يعود الى العموم والخصوص ، وانما يعود الى ان «المجربات» تتعلق بما هو من افعال المجريين ، والحدسيات تكون عن افعالهم ، وبعض الناس يسمى الكل تجربات فلم يبق معهم الا الأوليات التي هي البديهيات العقلية ، والأوليات الكلية انما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم : الواحد نصف الاثنين ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك ، وهذه مقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية .

فقد تبين ان القضايا الكلية البرهانية التي يجب القطع بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة ، وانما تستعمل في مقدرات ذهنية ، فاذن لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة بالقياس البرهاني ، وهذا هو المطلوب . ولهذا لم يكن لهم علم ببحر اقسام الموجود . بل ارسطو لما حصر اجناس الموجودات في « المقولات العشر » : الجوهر والكم والكيف والايين ومتى والوضع وان بفعل وان ينفعل والملك والاضافة . انفقوا على انه لا سبيل الى معرفة صحة هذا الحصر .

(الوجه الثاني) ان يقال إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية الكلية لا بد ان تنتهي الى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل ؛ فاذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس . فنقول : ليس في الموجودات ما تعلم له الفطرة قضية كلية بغير قياس ، إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية اقوى من علمها بتلك القضية الكلية ، مثل قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والجسم لا يكون في مكانين ، والضدان لا يجتمعان ، فان العلم بأن هذا الواحد نصف الاثنين في الفطرة اقوى من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين ، وهكذا بكل ما يفرض من الآحاد .

فيقال المقصود بهذه القضايا الكلية إما ان يكون العلم بالموجود الخارجي

او العلم بالمقدرات الذهنية : اما الثانى ففائدته قليلة ، واما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعيينه أظهر واقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله ، فلا يتحصل بالقياس كثير فائدة : بل يكون ذلك تطويلا . وإنما استعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعااند ، فيضرب له المثل وتذكر الكلية رداً لغلطه وعناده بخلاف من كان سليم الفطرة .

وكذلك قولهم : الضدان لا يجتمعان ، فأى شيئين علم تضادها ، فانه يعلم انها لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن كل ضدين لا يجتمعان ، وما من جسم معين الا يعلم انه لا يكون في مكانين قبل العلم بأن كل جسم لا يكون في مكانين ، وامثال ذلك كثير .

فما من معين مطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الا وهو يعلم قبل ان تعلم هذه القضية ، ولا يحتاج في العلم به اليها . وإنما يعلم بها ما يقدر في الذهن من امثال ذلك مما لم يوجد في الخارج .

واما الموجودات الخارجية فتعلم بدون هذا القياس واذا قيل ان من الناس من يعلم بعض الاعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناء على قياس التمثيل الذي ينكرون انه يقيني . فهم بين أمرين : ان اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم الى يقيني وظني بطل تغريقهم ، وان ادعوا الفرق بينهما وان قياس الشمول يكون يقينيا دون التمثيل منعوا ذلك ، وبين لهم ان اليقين لا يحصل

في هذه الأمور الا ان يحصل بالتمثيل . فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياساً على ما علم منها ، وهذا حق لا ينزع فيه عاقل ، بل هذا من اخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم الا معيناً ، والعقل يدركه كلياً مطلقاً ، لكن بواسطة التمثيل ، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه ، لكن هي في الأصل انما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصويره لأمثال معينة من افرادها، واذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيراً ، بأن يجعل الحكم اما اعم واما اخص ، وهذا يعرض للناس كثيراً حيث يظن ان ما عنده من القضايا الكلية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك ، وهم يتصورون الشيء بعقولهم ، ويكون ما تصوره معقولا بالعقل ، فيتكلمون عليه ويظنون انهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي ، من غير ان تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن ، فيقولون: الانسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو ، والسواد من حيث هو هو ونحو ذلك .

ويظنون ان هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محقة في الخارج على هذا التجريد ، وذلك غلط ، كغلط اوليهم فيما جردوه من العدد والمثل الأفلاطونية وغيرها ، بل هذه المجردات لا تكون، الا مقدرة في الذهن ، وليس كل ما فرضه الذهن امكن وجوده في الخارج . وهذا الذي يسمى الامكان الذهني . فان الامكان على وجهين .

« ذهني » وهو ان يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه ، بل يقول
يمكن هذا ، لا لعلمه بإمكانه؛ بل لعدم علمه بامتناعه مع ان ذلك الشيء قد يكون
ممتعاً في الخارج .

و « خارجي » وهو ان يعلم امكان الشيء في الخارج، وهذا يكون، بأن
يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره ، او وجود ماهو ابعده عن الوجود
منه . فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود ، فالأقرب
الى الوجود منه أولى .

وهذه طريقة القرآن في بيان «امكان المعاد» . فقد بين ذلك بهذه الطريقة
فتارة يخبر عن اماتهم ثم احياءهم ، كما اخبر عن قوم موسى الذين قالوا :
(أرنا الله جهرة) قال : (فأخذتكم الساعة واتم تنظرون ، ثم بعثناكم
من بعد موتكم) وعن (الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم
الله : موتوا ثم احياءهم) وعن : (الذي مر على قرية فأمات الله مائة عام ثم
بعثه) وعن ابراهيم إذ قال : (رب أرني كيف تحيي الموتى) القصة . وكما
أخبر عن المسيح أنه كان يحيي الموتى بإذن الله وعن اصحاب الكهف : أنهم
بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين .

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، فان الاعادة اهون من الابتداء
كما في قوله : (ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب) الآية

وقوله : (قل : يحييها الذي انشأها اول مرة) (قل الذي فطركم اول مرة)
(وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) .

وتارة يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض فان خلقهما اعظم من
اعادة الانسان كما في قوله : (او لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض
ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى)

وتارة يستدل على امكانه بخلق النبات كما في قوله : (وهو الذي يرسل الرياح
بشراً) الى قوله : (كذلك نخرج الموتى)

فقد تبين ان ما عند أئمة النظر اهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية
على المطالب الالهية . فقد جاء القرآن الكريم بما فيها من الحق ، وما هو
ابلق واكمل منها على احسن وجه ، مع نزهة عن الأغاليط الكثيرة الموجودة
عند هؤلاء ، فان خطأهم فيها كثير جداً ، ولعل ضلالهم اكثر من هبّاهم ،
وجهلهم أكثر من علمهم ، ولهذا قال أبو عبد الله الرازي في آخر عمره في
كتابه « اقسام الذات » لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما
رأيتها تشفى عيلاً ولا تروي غليلاً ، ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن
اقرأ في الاثبات : (الرحمن على العرش استوى) (اليه يصعد الكلم الطيب)
واقراً في النفي : (ليس كمثل شيء) (ولا يحيطون به علماً) ومن جرب مثل
تجربتي عرف مثل معرفتي .

والمقصود ان الامكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع كما يقوله طائفة منهم الآمدي . وابعد من اثباته الامكان الخارجي بالامكان الذهني ما يسلكه المتفلسفة كابن سينا في اثبات الامكان الخارجي بمجرد امكان تصويره في الذهن ، كما أنهم لما أرادوا اثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوساً بحال ، استدلوا على ذلك بتصور الانسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج وهذا انما يفيد امكان وجود هذه المعقولات في الذهن ، فان الكلي لا يوجد كلياً الا في الذهن ، فأين طرق هؤلاء في اثبات الامكان الخارجي من طريقة القرآن؟!

ثم إنهم يمثلون بهذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية ، وما جاءت به الرسل من الاخبار الالهية عن الله واليوم الآخر. ويريدون ان يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة ؛ والحيلالات الفاسدة أصولاً عقلية يعارض بها ما ارسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات، وما فطر الله عليه عباده . وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شبهة فيها . وأفسدوا بأصولهم العلوم العقلية والسمعية ؛ فان مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم ، ثم الأنبياء صلوات الله عليهم كملوا للناس الأمرين ، فدلوم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال . وأخبرهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

وليس تعليم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير؛ بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة . فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية ، جميعاً بخلاف الذين خالفوهم فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي مام بالغيه، كما قال تعالى : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) وقال : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا بكذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) ومثل هذا كثير في القرآن . وقد ألفت كتاب «دفع تعارض الشرع والعقل»؛ ولهذا لما كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج كان أكثر علومهم مبنياً على ذلك في « الإلهي » و « الرياضي » .

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في أنواع علومهم لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسم الذي يسمونه « الطبيعي » وما يتبعه من « الرياضي » . واما « الرياضي » المجرد في الذهن ، فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج . والذي سموه « علم ما بعد الطبيعة » إذا تدبر :

لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج ، وإنما تصوروا أموراً مقدرة في
اذهانهم لا حقيقة لها في الخارج ، ولهذا منتهى نظرم وآخر فلسفتهم
وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلي ، والمشروط بسلب جميع
الأمور الوجودية .

والمقصود انهم كثيراً ما يدعون في المطالب البرهانية والأمور العقلية ما
يكونون قدروه في اذهانهم . ويقولون : نحن نتكلم في الأمور الكلية
والعقليات المحضة . وإذا ذكر لهم شيء قالوا : نتكلم فيها هو أعم من ذلك ،
وفي الحقيقة من حيث هي هي ، ونحو هذه العبارات فيطالبون بتحقيق ما
ذكروه في الخارج ، ويقال : ينزرا هذا أي شيء . هو ؟ فهناك يظهر
جهلهم ، وان ما يقولونه هو امر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان .
مثل ان يقال لهم : اذكروا مثال ذلك والمثال امر جزئي ، فاذا عجزوا
عن التمثيل . وقالوا : نحن نتكلم في الأمور الكلية ، فاعلم انهم يتكلمون
بلا علم . وفيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج ؛ بل فيما ليس له معلوم في
الخارج وفيما يتمتع ان يكون له معلوم في الخارج ، وإلا فالعلم بالأمور
الموجودة إذا كان كلياً كانت معلوماته ثابتة في الخارج . وقد كان الحسرو
شاهي من اعيانهم ومن اعيان أصحاب الرازي ، وكان يقول : ماعثرنا إلا
على هذه الكليات ، وكان قد وقع في حيرة وشك حتى كان يقول : والله
ما أدري ما اعتقد ! والله ما أدري ما اعتقد ! .

و (المقصود) ان الذي يدعونه من الكليات ، هو إذا كان علماً ، فهو مما يعرف بقياس التمثيل لا يقف على القياس المنطقي الشمولي اصلاً ، بل ما يدعون ثبوته بهذا القياس ، تعلم أفراده التي يستدل عليها بدون هذا القياس ، وذلك أبسر واسهل . ويكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهاني استدلالاً على الاجلي بالأخفى . وهم يعيرون في صناعة الحد ان يعرف الجلي بالحق ، وهذا في صناعة البرهان اشد عيباً ، فان البرهان لا يراد به الا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وابطاحه . فاذا كان هو اوضح وأظهر كان بياناً للجلي بالحق .

قال : ثم إن الفلاسفة اصحاب هذا المنطق البرهاني الذي وضعه ارسطو وما يتبعه من الطبيعي والالهى ليسوا امة واحدة ، بل اصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصى إلا الله ، اعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى اضعافاً مضاعفة ؛ فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب كان اعظم في تفرقهم واختلافهم ، فانهم يكونون اضل ، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا اوتوا الجدل » . ثم قرأ قوله تعالى : (ما ضربوه لك الا جدلاً ؛ بل هم قوم خصمون) اذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه الا كتاب منزل ونبي مرسل ، كما قال تعالى (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق

ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) الآية وقال : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) وقال : (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) الآية .

وقد بين الله في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل ، وأمر الله بالجماعة والاتلاف ونهى عن الفرقة والاختلاف ، وأخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون فقال : (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) ولهذا يوجد اتباع الناس للرسول أقل اختلافاً من جميع الطوائف المنتسبة للسنة ، وكل من قرب للسنة كان أقل اختلافاً ممن بعد عنها ، كالمعتزلة والرافضة فنجدهم أكثر الطوائف اختلافاً .

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد ، وقد ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات ، « مقالات غير الإسلاميين » فأتى بالجسم الغفير سوى ما ذكره الفارابي وابن سينا . وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب في كتاب « الدقائق » الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردعهم على الفلاسفة . وصنف الغزالي كتاب « التهاافت » في الرد عليهم .

وما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد عليهم في المنطق ، ويدينون خطأهم

فما ذكره في الحد والقياس جميعاً ، كما يبينون خطأهم في الالهيات وغيرها ، ولم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم ؛ بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعية وسائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيونها ، ويبينون فسادها . وأول من خلط منطقهم باصول المسلمين ابو حامد الغزالي ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره . وهذا الرد عليهم مذكور في كثير من كتب الكلام .

وفي كتاب « الآراء والديانات » لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي فصل جيد من ذلك ؛ فإنه بعد ان ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال :

وقد اعترض قوم من متكلمي اهل الاسلام على اوضاع المنطق هذه ، وقالوا : اما قول صاحب المنطق ان القياس لا يبنى من مقدمة واحدة ، فغلط ؛ لأن القائل اذا اراد مثلاً ان يستدل على ان الانسان جوهر ، فله ان يستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين ، بأن يقول الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة ، وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهي : ان يقول : إن كل قابل للمتضادات في ازمان مختلفة جوهر ، لأن الخاص داخل في العام ، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر . وقد يستدل الانسان اذا شاهد الأثر أن له مؤثراً ، والكتابة ان لها كاتباً ، من غير ان يحتاج في استدلاله على صحة ذلك الى مقدمتين .

قالوا : فنقول : إنه لابد من مقدمتين . فاذا ذكرت احدها استغنى
بمعرفة المخاطب عن الاخرى فترك ذكرها ، لانه مستغن عنها . قلنا لسنا نجد
مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة ؛ لان القائل اذا قال : الجوهر
لكل حي ، والحياة لكل انسان ، فتكون النتيجة ان الجوهر لكل انسان
فسواء في العقول قول القائل : الجوهر لكل حي وقوله لكل انسان . ولا
يجدون من المطالب العملية ان المطلوب يقف على مقدمتين ينتين بأنفسها واذا
كان الامر كذلك كانت إحداها كافية . ونقول لهم ارونا مقدمتين اوليين
لا يحتاجان الى برهان يتقدمهما ، يستدل بهما على شيء مختلف فيه . وتكون
المتقدمتان في العقول اولى بالقبول من النتيجة ، فاذا كنتم لا تجدون ذلك بطل
ما ادعيتموه .

قال النوبختي : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم ان يوجتنيه فما اوجدنيه
فما ذكره ارسطاطا ليس غير موجود ولا معروف . قال : فأما ما ذكره بعد
ذلك من الشككين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناها عليه . واذا كانا
يصحان ؛ بقلب مقدمتيهما حتى يعودا الى الشكل الاول . فالكلام في الشكل
الاول هو الكلام فيها .. انتهى .

قال ابن تيمية : ومقصود ان سائر الاشكال انما تنتج بالرد الى الشكل
الاول على ما تقدم بيانه فسائر الاشكال وتاجها فيه كلفة ومشقة ، مع انه لا
حاجة اليها ، فان الشكل الاول يمكن ان يستعمل جميع المواد الثبوتية والسلبية

الكلية والجزئية . وقد علم انتفاء فائدته فانتفاء فائدة فروعه التي لا تفيد الا بالرد اليه اولى واحرى .

والمقصود ان هذه الامة — والله الحمد — لم يزل فيها من يتفطن لما في كلام اهل الباطل من الباطل ويرده . وهم لما هدام الله به يتوافقون في قبول الحق ورد الباطل رأياً ورواية من غير تشاعر ولا نواطؤ . وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه ، ويبين انه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي ، بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر ، والكلام بلا فائدة .

(الوجه الثالث) : ان القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة ، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان . واما الموجودات في الخارج فهي امور معينة ، كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه لا يشركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين ، وهم معترفون بذلك وقائلون ان القياس لا يدل على امر معين ، وقد يعبرون عن ذلك بانه لا يدل على جزئي وإنما يدل على كلي . فاذن القياس لا يفيد معرفة امر موجود بعينه . وكل موجود فأنما هو موجود بعينه فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات ، وإنما يقيد أموراً كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان . فما يذكره النظار من الأدلة القياسية التي يسمونها براهين على اثبات الصانع سبحانه ، لا يدل شيء منها على عينه . وإنما يدل على امر مطلق لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه .

فاذا قال : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث . إنما يدل هذا على محدث مطلق كلي لا يمنع تصويره من وقوع الشراكة فيه ، وإنما تعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب . وهم معترفون بهذا ؛ لأن النتيجة لا تكون ابلغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك . والكلي لا يدل على معين ، وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات كقوله تعالى : (ان في خلق السموات والأرض) الآية . الى غير ذلك يدل على المعين كالشمس التي هي آية النهار . والدليل اعم من القياس ؛ فان الدليل قد يكون بمعين على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة ، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره ، فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

(الوجه الرابع) : ان الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو الخمر من قولك : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام هو مناط الحكم في قياس التمثيل ، وهو القدر المشترك الجامع بين الاصل والفرع ، فالقياسان متلازمان . كل ما علم بهذا القياس ، يمكن علمه بهذا القياس . ثم ان كان الدليل قطعياً فهو قطعي في القياسين ، او ظنياً فظني فيهما .

واما دعوى من يدعي من المنطقيين واتباعهم : ان اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل . فهو قول في غاية الفساد . وهو قول

من لم يتصور حقيقة القياسين . وقد يعلم بنص : ان كل مسكر حرام ، كما ثبت في الحديث الصحيح . واذا كان كذلك ، لم يتعين قياس الشمول لافادة الحكم بل ولا قياس من الاقيسة . فانه قد يعلم بلا قياس ، فبطل قولهم لا علم تصديقي الا بالقياس المنطقي كما تقدم .

والمقصود هنا : بيان قلة منفعة او عدمها . فان المطلوب ان كان ثم قضية علمت من جهة الرسول تفيد العموم . وهو ان كل مسكر حرام حصل مدعاه . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسول تفيد العلم في المطالب الالهية . واما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيها اما منتقضة واما انها بمنزلة قياس التمثيل ، واما انها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة ، بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة ، فانه وان كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار ، فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس ، فلم يكن القياس محصلا للمقصود او تكون مما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الامم بدون خطوط منطلقهم بالبال مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

واثبت العلم بالصانع والنبوت ليس موقوفاً على الاقيسة ، بل يعلم بالآيات الدالة على معين لا شركة فيه يحصل بالعلم الضروري الذي لا يقتصر الى نظر ، وما يحصل منها بالشمول فهو بمنزلة ما يحصل بالتمثيل امر كلي ، لا يحصل به العلم بما يختص به الرب ، وما يختص به الرسول الا بانضمام علم آخر اليه .

(الوجه الخامس) ان يقال : هذا القياس الشمولي - وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الافراد - فنقول قد علم وسلموا انه لا بد ان يكون العلم بثبوت بعض الاحكام لبعض الافراد بديهياً ؛ فان النتيجة اذا افتقرت الى مقدمتين فلا بد ان ينتهي الامر الى مقدمتين تعلمان بدون مقدمتين ، والا لزم الدور او التسلسل الباطلان ، واذا فرض مقدمتان طريق العلم بهما واحد ، لم يحتج الى القياس كالعلم بأن كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس متحرك بالارادة . فالعلم بأن كل انسان متحرك بالارادة ، ابين واظهر . فالمقدمتان ان كان طريق العلم بهما واحداً ، وقد علمتا فلا حاجة الى بيانها . وان كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم احدهما احتاج الى بيانها ولم يحتج الى بيان الاخرى التي علمها . وهذا ظاهر في كل ما يقدره . فتبين ان منطقهم يعطى تضييع الزمان وكثرة الهذيان واتعاب الاذهان .

(الوجه السادس) : لا ريب ان المقدمة الكبرى اعم من الصغرى او مثلها، ولا تكون اخص منها، والنتيجة اخص من الكبرى او مساوية لها، واعم من الصغرى او مثلها ولا تكون اخص منها . والحس يدرك المعينات اولا ، ثم ينتقل منها الى القضايا العامة. فيرى هذا الانسان وهذا الانسان، وكل مماراة حساس متحرك بالارادة. فنقول العام بالقضية العامة . اما ان يكون بتوسط قياس والقياس لا بد فيه من قضية عامة . فازم ان لا يعلم العام الابعام، وذلك يستلزم الدور او التسلسل . فلا بد ان ينتهي الامر الى قضية كلية عامة

معلومة بالبدية . وهم يسلمون ذلك . وان امكن علم القضية العام بغير
توسط قياس ، امكن علم الاخرى ، فان كون القضية بدئية أو نظرية ليس
وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه . بل هو امر نسبي إضافي بحسب
حال الناس ، فمن علمها بلا دليل كانت بدئية له ، ومن احتاج إلى نظر
واستدلال كانت نظرية له ، وهكذا سائر الأمور . فاذا كانت القضايا الكلية
منها ما يعلم بلا دليل ولا قياس ، وليس لذلك حد في نفس القضايا ؛ بل ذلك
بحسب أحوال بني آدم ، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس ، انه لا يمكن
غيره ان يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفي كاذب .

(الوجه السابع) : قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس
تمثيل وبالعكس .

فان قيل : من أين تعلم بأن الجامع يستتزم الحكم ؟

قيل : من حيث تعلم القضية الكبرى في قياس الشمول .

فاذا قال القائل : هذا فاعل محكم لفعله ، وكل محكم لفعله فهو
عالم . فأني شيء ذكر في علة هذه القضية الكلية فهو موجود في
قياس التمثيل . وزيادة أن هناك أصلاً يمثل به قد وجد فيه الحكم
مع المشترك . وفي الشمول لم يذكر شيء من الأفراد التي ثبت الحكم فيها ،

ومعلوم ان ذكر الكلي المشترك مع بعض افراده أثبت في العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء .

ولهذا قالوا : ان العقل تابع للحس فاذا أدرك الحس الجزئيات ، أدرك العقل منها قدراً مشتركاً كلياً . فالكليات تقع في النفس بعد معرفة الجزئيات المعينة ، فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفاً للقياس ، وعدم ذكرها موجباً لقوته ؟ ! وهذه خاصة العقل ؛ فان خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات . فمن أنكرها انكر خاصة عقل الانسان ، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة ، أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة كان مكابراً .

وقد اتفق العقلاء على ان ضرب المثل مما يعين على معرفة الكليات ، وانه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجرداً عنه . ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب والحساب والصناعات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك . والانسان قد ينكر امرأ حتى يرى واحداً من جنسه فيقر بالنوع ، ويستفيد بذلك حكماً كلياً ولهذا يقول سبحانه : (كذبت قوم نوح المرسلين) (كذبت عاد المرسلين) ونحو ذلك . وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد . ولكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد بخصوصه .

ومن اعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فاذا رأى الشيثين التماثلين ، علم ان هذا مثل هذا . فجعل حكمها واحداً ، كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك . وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير ، وذكر المشترك كان احسن في البيان ، فهذا قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما ، وهذا قياس العكس .

وما امر الله به من الاعتبار في كتابه بتناول قياس الطرد وقياس العكس فانه لما اهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم ، كان من الاعتبار ان يعلم ان من فعل مثل ما فعلوا اصابه مثل ما اصابهم فيبقى تكذيب الرسل حذراً من العقوبة ، وهذا قياس الطرد . ويعلم ان من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين فان المقصود أن ما ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والاعتبار يكون بهذا وهذا . قال تعالى : (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب) وقال : (قد كان لكم آية في فتنين) الى (قوله ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار) وقد قال تعالى : (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) .

«والميزان» فسرهُ السلف بالعدل ، وفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان . وقد اخبر تعالى انه انزل ذلك كما انزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط . فما يعرف

به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان . وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات . فاذا علمنا ان الله تعالى حرم الخمر لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء . ثم رأينا النبيذ يماثلها في ذلك ، كان القدر المشترك الذي هو العلة ، هو الميزان الذي انزله الله في قلوبنا لنزن به هذا ونجعله مثل هذا . فلا نفرق بين المتماثلين . فالقياس الصحيح هو من العدل الذي امر الله به . ومن علم الكلّيات من غير معرفة المعين ففهم الميزان فقط . والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج . والا فالكليات لولا جزئياتها المعينة لم يكن بها اعتبار . كما انه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان من حاجة . ولا ريب انه اذا حضر احد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان اتم في الوزن من ان يكون الميزان وهو الوصف الكلّي المشترك في العقل ، اي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن بها مع مغيب الآخر .

ولا يجوز لعقل ان يظن ان الميزان العقلي الذي انزله الله هو منطق اليونان لوجوه :

(احدها) : ان الله انزل الموازين مع كتبه قبل ان يخلق اليونان من عهد نوح وابراهيم وموسى وغيرهم . وهذا المنطق اليوناني وضعه ارسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به .

(الثاني) : أن أمتنا أهل الاسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية . ولم يسمع سلفاً بذكر هذا المنطق اليوناني . وإنما ظهر في الاسلام لماعرب الكتب الرومية في عهد دولة المأمون او قريباً منها .

(الثالث) انه ما زال نظار المسلمين بعد ان عرب وعرفوه ، يعيونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية . ولا يقول القائل ليس فيه مما انفردوا به إلا إصطلاحات لفظية ، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم ، فانه ليس الأمر كذلك ؛ بل فيه معاني كثيرة فاسدة .

ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية . وزعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره . وليس الامر كذلك فانه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل .

و (أيضاً) فالفطرة ان كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي ، وان كانت بليدة او فاسدة لم يزدها المنطق الا بلادة وفساداً . ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه ، لا بد ان يتخبط ولا يأتي بالادلة العقلية على الوجه الحمود ومتى أتى بها على الوجه الحمود اعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل ، وتباعد الطريق ، وجعل الواضحات خفيات وكثرة الغلط والتعطيل . فانهم اذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات الى أقيسة كلية وضعوا

الفاظها وصارت مججلة تتناول حقا وباطلا ، حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين . وصارت هذه الموازين عائرة لا عادلة . وكانوا فيها من المطففين : (الذين اذا اكلوا على الناس يستوفون واذا كالواهم او وزنواهم يخسرون) واين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟! ، مع أن اكثرهم لا يقصدون البخس بل هم بمنزلة من ورث موازين من ابيه يزن بها تارة له . وتارة عليه . ولا يعرف أهي عادلة ام عائرة .

والميزان التي انزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله ، وخلافه ، فتسوى بين المتماثلين وتفرق بين المختلفين ، مما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف .

فاذا قيل : إن كان هذا فما يعرف بالعقل . فكيف جعله الله مما ارسل به الرسل .

قيل : لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف . فن الرسل دلت الناس وارشدتهم الى مابه يعرفون العدل ، ويعرفون الأفيصة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوة مقصورة على الخبر ، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علماً وعملاً . وضربت الأمثال فكلت الفطرة بما نبهت عليه وارشدتها ، لما كانت الفطرة معرضة عنه ،

أو كانت الفطرة قد فسدت بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد . والقرآن والحديث مملوءان من هذا ، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة . ويبين طريق التسوية بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله : (أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ؟) الآية وقوله : (أفجعل المسلمين كالمجرمين ؟ ما لكم كيف تحكمون) اي هذا حكم جائر لا عادل ، فان فيه تسوية بين المختلفين . ومن التسوية بين المتماثلين قوله : (اكفاركم خير من أولئكم ؟) وقوله : (ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ؟) الآية .

و (المقصود) التنبيه على ان الميزان العقلي حق كما ذكر الله في كتابه . وليست هي محتصة بمنطق اليونان ، بل هي الاقيسة الصحيحة المتضمنة للتسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول او بصيغة قياس التمثيل ، وصيغ التمثيل هي الاصل وهي الحمل والميزان هو القدر المشترك وهو الجامع .

(الوجه الثامن) : انهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا : الحسيات ، والاوليات ، والمتواترات ، والمجربات . والحدسيات . ومعلوم انه لا دليل على نفي ماسوى هذه القضايا ثم مع ذلك انما اعتبروا في الحسيات والعقليات وغيرها ما جرت العادة باشتراك

بنى آدم فيه وتناقضوا في ذلك ؛ فان بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض
المرئيات وبعض المسموعات ، فانهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب
ويرون جنس السحاب والبرق ، وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين ما يراه
هؤلاء وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد ، وأما ما يسمعه بعضهم من
كلام بعض وصوته ، فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه ، بل كل قوم يسمعون
ما لم يسمع غيرهم ، وكذا أكثر المرئيات .

وأما الشم والنوق واللمس فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء .
معين فيه ، بل الذي يشمه هؤلاء ويدوقونه ويلمسونه ، ليس هو الذي
يشمه ويدوقه ويلمسه هؤلاء . لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين .

وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس فانه قد يتواتر عند هؤلاء
ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ويجربوه . ولكن قد يتفقان في الجنس
كما يجرب قوم بعض الأدوية ، ويجرب آخرون جنس تلك الأدوية فيتفق في
معرفة الجنس لا في معرفة عين المجرب .

ثم هم مع هذا يقولون في المنطق : ان المتواترات والمجربات والحدسيات
تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على غيره .

فيقال لهم ؛ وكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات ، بل اشتراك

الناس في المتواترات اكثر ، فان الخبر المتواتر ينقله عدد كثير ، فيكثر السامعون له ، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير ، بخلاف ما يدرك بالحواس ، فانه يختص بمن احسه ، فاذا قال : رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت ، فكيف يمكنه ان يقيم من هذا برهاناً على غيره . ولو قدر انه شاركه في تلك الحسيات عدد ، فلا يلزم من ذلك ان يكون غيرهم أحسها ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر .

وعامة ما عندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعادة ذلك الموجود ، وهو ما يسمونه « الجديسيات » وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية ، والعلوم الفلكية ، كعلم الهيئة ، فهو من قسم التجربات وهذه لا يقوم فيها برهان ، فان كون هذه الأجسام الطبيعية جربت ، وكون الحركات جربت ، لا يعرفه اكثر الناس إلا بالنقل . والتواتر في هذا قليل .

وغاية الأمر ان تنقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء او بعض اهل الحساب . وغاية ما يوجد . ان يقول بطليموس : هذا مما رصده فلان ، وان يقول جالينوس : هذا مما جربته ، أو ذكر لي فلان أنه جربه ، وليس في هذا شيء من المتواتر . وان قدر ان غيره جربه ايضا ، فذاك خبر واحد واكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه ، ولا علموا بالارصاد ما ادعوا انهم

علومه . وان ذكروا جماعة رصدوا ، فغايتة انه من المتواتر الخاص الذي تنقله طائفة .

فمن زعم انه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء ، كيف يمكنه ان يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر ؟ ! وبِعَظَم علم الهيئة والفلسفة ، ويدعي انه علم عقلي معلوم بالبرهان . وهذا اعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله ، فما الظن بالالهيات التي اذا نظر فيها كلام معلمهم الأول ارسطو وتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من اجهل الخلق برب العالمين ، وأن كفار اليهود والنصارى اعلم منهم بهذه الأمور .

(الوجه التاسع) : ان الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والالهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه ، بل الفراسة ايضاً وامثالها . فان ادخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات ، لم يمكنهم نفي ما لم يذكروه ولم يبق لهم ضابط وقد ذكر ابن سينا وأتباعه : ان القضايا الواجب قبولها التي هي مادة البرهان : الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها ، ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر ولهذا اعترف المنتصرون لهم ان هذا التقسيم منتشر غير منحصر بتعذر إقامة دليل عليه . واذا كان كذلك ، لم يلزم ان كل ما لم يدخل في قياسهم لا يكون معلوماً . وحينئذ فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ ، فانه

إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذا الطريق ، لم يمكن وزنها بهذه الأدلة .

وعامة هؤلاء المنطقيين يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم ، وهذا في غاية الجهل . لاسيما إن كان الذي كذبوا به من اخبار الأنبياء .

فإذا كان اشرف العلوم لاسيلا إلى معرفته بطريقهم لزم اصران :

(احدهما) : ان لاجحة لهم على ما يكذبون به مما ليس في قياسهم دليل عليه .

و (الثاني) : ان ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه ، فكيف إذا علم انه لا يفيد النجاة ولا السعادة ؟ !

(الوجه العاشر) : انهم يجعلون ما هو علم يجب تصديقه ليس علما ، وما هو باطل وليس بعلم ، يجعلونه علما . فزعموا ان ما جاءت به الأنبياء في معرفة الله وصفاته والمعاد لاحقيقة له في الواقع ، وانهم إنما اخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك ، لينتفعوا به في إقامة مصالحة دنياهم ، لاليعرفوا بذلك الحق وانه من جنس الكذب لمصلحة الناس ، ويقولون إن النبي حاذق بالشرائع العملية دون العلمية . ومنهم من يغفل الفيلسوف على كل نبى . وعلى نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ولا يوجبون اتباع نبى بعينه لا محمد ولا

غيره . ولهذا لما ظهرت النار ، واراد بعضهم الدخول في الاسلام قيل : إن «هولا كو» اشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل، قال : ذاك لسانه عربي ولا تحتاجون الى شريعته .

ومن تبع النبي منهم في الشرائع العملية لا يتبعه في أصول الدين والاعتقاد؛ بل النبي عندهم بمنزلة احد الأئمة الأربعة عند المتكلمين ، فان أئمة الكلام إذا قلدوا مذهباً من المذاهب الأربعة اقتصروا في تقليده على القضايا الفقهية ، ولا يلتزمون موافقته في الأصول ومسائل التوحيد . بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك .

وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن الله بأسمائه وصفاته المعينة . وعن الملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار ، وليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم . وكذا أخبر عن امور معينة مما كان وسيكون ، وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم : لا البرهاني ولا غيره ، فان أقيستهم لا تفيد الا اموراً كلية ، وهذه امور خاصة ، وقد أخبر صلى الله عليه وسلم بما يكون من الحوادث المعينة حتى أخبر عن التتر الذين جاءوا بعد ستمائة سنة من إخباره ، وكذلك عن النار التي خرجت قبل مجيء التتر سنة خمس وخمسين وستمائة هـ . فهل يتصور ان قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين او امة معينة ، فضلاً عن موصوف بالصفات التي ذكرها ؟ .

ثم من بلاياهم وكفرياتهم أنهم قالوا : إن الباري — تعالى — لا يعلم الجزئيات ، ولا يعرف عين موسى وعيسى ولا غيرها ، ولا شيئاً من تفاصيل الحوادث . والكلام والرد عليهم في ذلك مبسوط في موضعه .

والمقصود أن يعرف الانسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال . فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه .

(الوجه الحادي عشر) : أنهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة كالجوع والألم واللذة . ونفوا وجود ما يمكن ان يختص برؤيته بعض الناس كاللائكة والجن ، وما تراه النفس عند الموت . والكتاب والسنة ناطقان بآيات ذلك . ولبسط هذه الأمور موضع آخر . وإنما المقصود ان ما تلقوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفي ما لم يعلم نفيه ، اوجب لهم من الجهل والكفر ما صار حاجباً ، وانهم به اسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى .

(الوجه الثاني عشر) : ان يقال : كون القضية « برهانية » معناه عندهم انها معلومة لمستدل بها ، وكونها « جدلية » معناه كونها مسلمة ، وكونها « خطائية » معناه كونها مشهورة او مقبولة او مظنونة . وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها ، فضلاً

عن ان تكون ذاتية لها على اصلهم . بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها ، بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها . ومعلوم ان القضية قد تكون حقاً ، والانسان لا يشعر بها ؛ فضلاً عن ان يظنها او يعلمها . وكذلك قد تكون خطائية او جدلية وهي حق في نفسها ، بل تكون برهانية ايضاً كما قد سلموا ذلك . وإذا كان كذلك ، فالرسل صلوات الله عليهم اخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها ، لا تكون كذباً باطلاً قط . وينبوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق القضايا ما هو مشترك . فينتفع به جنس بني آدم ، وهذا هو العلم النافع للناس .

واما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك . بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل ، وغير ذلك لم يجعلوه برهانياً ، وإن علمه مستدل آخر . وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند انسان وطائفة ، ما ليس من البرهانيات عند آخرين . فلا يمكن ان تحدد القضايا العلمية بحد جامع ، بل تختلف باختلاف احوال من علمها ومن لم يعلمها حتى ان اهل الصناعات عند اهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم ، وحينئذ فيمتنع ان تكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه عند اهل كل صناعة من الحق والباطل ، ومن الصدق والكذب . ويمتنع ان تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين ؛ بخلاف طريقة الأنبياء ، فأنهم اخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل

والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل ، فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه . وأنزل أيضاً للميزان وما يوزن به ، ويعرف به الحق من الباطل . ولكل حق ميزان يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون ، فانه لا يمكن ان يكون هادياً للحق ، ولا مفرقاً بين الحق والباطل ، ولا هو ميزان يعرف به الحق من الباطل .

واما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء ، فهو منه . وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً .

فان قيل : نحن نجعل البرهانيات اضافة . فكل ما علمه الانسان بمقدماته فهو برهاني عنده ، وان لم يكن برهانياً عند غيره .

قيل : لم يفعلوا ذلك ، فان من سلك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان في اشياء معينة . مع امكان علم كثير من الناس لأشياء أخرى بغير تلك المواد المعينة التي عينوها . واذا قالوا : نحن لا نعين المواد ، فقد بطل احد اجزاء المنطق وهو المطلوب .

(الوجه الثالث عشر) : انهم لما ظنوا ان طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم — مع ان الأمر ليس كذلك وقد علم الناس اما بالحس واما

بالعقل واما بالأخبار الصادقة معلومات كثيرة ، لا تعلم بطرقهم التي ذكروها .
ومن ذلك ما علمه الأنبياء صلوات الله عليهم من العلوم — ارادوا اجراء ذلك
على قانونهم الفاسد .

فقالوا :. النبي له قوة اقوى من قوة غيره . وهو ان يكون بحيث ينال الحد
الأوسط من غير تعليم معلم ، فاذا تصور ، ادرك بتلك القوة الحد الذي قد يتعسر
او يتعذر على غيره احراكه بلا تعليم ؛ لأن قوى الأنفس في الادراك غير
محدودة . فجعلوا ما يخبر به الأنبياء من انباء الغيب انما هو بواسطة
القياس المنطقي ، وهذا في غاية الفساد . فان القياس المنطقي انما تعرف
به امور كلية كما تقدم ، وهم يسلمون ذلك ، والرسول اخبروا بأمر معينة شخصية
جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلية ، فعلم بذلك ان ما علمته الرسل لم يكن بواسطة
القياس المنطقي . بل جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته في هذا الباب ، تعالى الله
عن قوله علواً كبيراً .

وقد تبين بما تقرّر ، فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طريق العلم :
مادة وصورة ، وتبين انهم اخرجوا من العلوم الصادقة اجل واعظم واكثر مما
اثبتوه ، وان ما ذكروه من الطريق انما يفيد علوماً قليلة خسيصة لا كثيرة ولا
شريفة . وهذه مرتبة القوم ؛ فانهم من أخس الناس علماً وعملاً . وكفار
اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوه كثيرة . والفلسفة
كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ،

فضلاً عن درجتهم قبل ذلك . وقد أنشد ابن القشيري في الرد على «الشفاء» لابن سينا:

قطبنا الأخوة من معشر بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت : يا قوم ! أتم على شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبئها رجعنا الى الله حتى كفى
فأتوا على دين رسطالس وعشنا على ملة المصطفى

فان قيل : ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم ، يوجد نحو منه في كلام متكلمي المسلمين . بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم ، وإما بتغيير العبارة .

فالجواب : أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً ، بل كل ما جاء به الرسل فهو حق . وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق . وما قالوه مما يخالفه فهو باطل . وقد عرف ذم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث .

قال : والعجب من قوم أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة . فكان ما فعلوه ، مما جرأ الملحدین اعداء الدين

عليه ، فلا الاسلام نصروا ولا الأعداء كسروا . ثم من العجائب
انهم يتركون أتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق ،
ويعرضون عن تقليدهم ويقلدون ويساكنون مخالف ما جاءوا به من
يعلمون أنه ليس بمعصوم ، وانه يخطيء تارة ويصيب اخرى ، والله
الموفق للصواب .

قال « السيوطي » :

هذا آخر ما لحصته من كتاب ابن تيمية . وقد أوردت عبارته بلفظه من
غير تصرف في الغالب . وحذفت من كتابه الكثير ، فانه في عشرين كراساً . ولم
أحذف من المهم شيئاً والله الحمد والمنة .

قال شيخ الاسلام

قدس الله روحه

فصل

في ضبط كليات «المنطق» والخلل فيه .

بنوه على ان مدارك العلم منحصرة في «الحد» وجنسه من الرسم ونحوه وفي القياس ونحوه من الاستقراء والتمثيل لان العلم اما «تصور» وهو معرفة المفردات، واما «تصديق» وهو العلم بنسبة بعضها الى بعض بالنفي او الاثبات، وكل من العلمين : اما «بديهي» لا يحتاج الى طريق، واما «نظري» مفتقر الى الطريق . وطريق التصور هو «الحد» وطريق التصديق هو «القياس» الذي يسمونه البرهان - ان كانت مقدماته يقينية .

ثم قالوا : « الحد » هو القول الدال على ماهية الشيء ، وان كان يراد به نفس المحدود ، كما ان الاسم هو القول الدال على المسمى ويراد به المسمى ،

اذ المفهوم من الحد والاسم هو المحدود والمسمى ، كما ان «الماهية» هي المقولة في جواب ما هو ، ويعبر عنها بأنها جواب ما يقال في السؤال بصيغة ما هو ، فتكون الماهية هي الحد وهي ذات الشيء ايضاً ، وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل الماهية والمائية والكيفية والحيثية والايئية واللمية بمنزلة المصادر من الجمل الخبرية كالحولقة والقلحدة والبسمة والمجدلة ونحو ذلك .

ثم قالوا : «الماهية» مركبة من الصفات الذاتية ، وتكلموا على الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن «الذاتية» هي التي يتمتع تصور الموصوف الا بتصورها فالذات متوقفة عليها في الوجود والذهن كالتجسيم للحيوان ، وما ليس كذلك فهو «العرضي» .

ثم هو ينقسم : الى لازم وعارض مفارق ، واللازم : اما لازم للماهية كالزوجية للاربعة ، والفردية للثلاثة واما لازم لوجودها دون ماهيتها كالسواد للقار ، والحدوث للحيوان .

والعارض المفارق اما بطيء الزوال كالشباب والشيب ، واما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل ، والمشكل هو الفرق بين الذاتي واللازم للماهية ؛ فان كلاهما لا يفارق الذات ، لا في الوجود العيني ولا الذهني ،

ففرقوا بينها بان الذاتى يسبق تصوره تصور الماهية ، بحيث لانفهم الذات بدونه بخلاف لازم الماهية .

ثم كل من الذاتى والعرضي : اما ان يشترك فيه الجنس ، وهو الجنس العام والعرض العام ، واما ينفرده نوع وهو الفصل والخاصة ، واما ان يجمع بين المشترك والمميز وهو النوع ، فهذه « الكليات الخمس » الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام . فالكلام فى هذه الصفات واقسامها غالب منفعة فى الحدود والحقائق ، واما القياس فانه قول مؤلف من اقوال اذا سلت لزم عنها لذاتها قول آخر ، ولا بد فيه من مقدمتين و « المقدمة » هي القضية وهي الجملة الخبرية ولا بد فيها من مفردين ، فكان الكلام فيه فى ثلاث مراتب :

(الاولى) الكلام فى المفردات الفاظها ومعانيها لدلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، والاسماء المترادفة والمتباينة والمشاركة والمتواطئة والمفردة والمركبة والكلية والجزئية .

و « المرتبة الثانية » الكلام فى القضايا واقسامها : من الخاص والعام والمطلق ، والايجاب والسلب وجهات القضايا ، وفى احكام القضايا : مثل كذب النقيض وصدق العكس وعكس النقيض .

و « المرتبة الثالثة » : الكلام في القياس وضروبه وشروط نتاجه من أنه لا بد فيه من قضية عامة إيجابية وإن التناج لا يحصل عن سالتين ولا خاصيتين جزئيتين ولا سالبة صغرى وجزئية كبرى ، بل اما موجبتان فيها كلية ، واما صغرى سالبة وكبرى جزئية وغير ذلك من احكام صور القياس وانواعه التي تبين ببرهان الخلف المردود الى حكم نقيض القضية ، او بالرد الى عكس القضية او عكس نقيضها .

ثم بينوا بعد ذلك مواد القياس فقسموه : الى « برهاني » وهو ما كانت مواده يقينية ، وحصروا اليقينيّات فيما ذكره من الحسيات الباطنة والظاهرة والبدهيّات والمتواترات والمجربات ، وزاد بعضهم الحدسيات .

والى « خطائى » : وهو ما كانت مواده مشهورة يقينية ، او غير يقينية .

والى « جدلي » : وهو ما كانت مواده مسلمة من المنازع ، يقينية او مشهورة او غير ذلك .

والى « شعري » : وهو ما كانت مواده مشهوراً بها غير معتقدة كالمفرحة والمحنة والمضحكة .

والى « مغلطى سوفسطائى » وهو ما كانت مواده موهة بشبه الحق .

فصل

الناس في مسمى القياس على ثلاثة اقوال :

(احدها) انه حقيقة في التمثيل مجاز في الشمول ، وهو قول الغزالي
وابي محمد .

و (الثاني) : العكس وهو قول ابن حزم .

و « الثالث » : انه حقيقة فيها ، وهو الاصح الذي عليه الجمهور ، فان
القياس عند اصحابنا والجمهور ينقسم الى : عقلي وهو ما يكتفى فيه بالعقل ،
والى شرعي وهو ما لا بد فيه من اصل معلوم بالشرع .

وكل من العقلي والشرعي وكل ما يسمى قياساً ينقسم : الى قياس تمثيل
وقياس شمول . فالاول الحاق الشيء بنظيره ، والثاني ادخال الشيء تحت
حكم المعنى العام الذي يشمله ، ثم كل منهما متصل بالآخر ؛ لانه لا بد بين
المثلين من معنى مشترك يكون شاملا لهما ، ولا بد في المعنى الشامل لاثنتين
فصاعداً من تسوية احد الاثنتين بالآخر في ذلك المعنى ، فالقياس ثابت فيها
وهو التقدير والاعتبار والحسبان .

فصل

الفساد في المنطق : في البرهان وفي الحد .

اما « البرهان » فصورته صورة صحيحة واذا كانت مواده صحيحة فلاريب
انه يفيد علماً صحيحاً لكن الخطأ من وجهين :

(احدهما) : ان حصر مواده فيها ذكره من الأجاس المذكورة لا
دليل عليه البتة . فاصابوا فيها اثبتوه دون ما نفوه فمن اين يحكم بانه لا يقين الا من
هذه الجهات المعينة ، فان رجع فيه الانسان الى ما يجده من نفسه فمن اين له
ان سائر النوع حتى الانبياء والاولياء لا يحصل لهم يقين بغير ذلك ، ثم الواقع
خلاف ذلك .

(الثاني) ان هذا البرهان يفيد العلم ، لكن من اين علم انه لا يحصل
لقلب بشر علم الا بهذا البرهان الموصوف بل قد رأينا علوما كثيرة هي لقوم
ضرورية او حسية ، ولاخرين نظرية قياسية ، فلهذا كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ، وهو ما حصل من العلوم بغير هذه المواد المحصورة ، او بغير قياس
اصلاً بل زعم افضل المتأخرين منهم ان علوم الانبياء والاولياء لا تحصل الا

بواسطة القياس ، وكلامهم يقتضى ان علم الرب كذلك ولا دليل له على ذلك
اصلاً سوى محض قياس الانبياء والاولياء على نفسه ، وقياس الرب والملائكة
على البشر .

فهذا موضع ينبغي للمؤمن ان يتيقنه ، ويعلم ان هؤلاء القوم وغيرهم انما
ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا به ، لا من جهة ما اثبتوه وعلموه ، ولهذا
كان المنطق مظنة الزندقة لمن لم يقو الايمان في قلبه حيث اعتقد انه لا علم الا
بهذه المواد المعينة ، وهذه الصورة ، وذلك مفقود عنده في غالب ما اخبرت
به الانبياء فيشك في ذلك او يكذب به او يعرض عن اعتقاده والتصديق به ،
فيكون عدم ايمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد انه لا علم الا من هذه المواد المعينة
ولا دليل عليه البتة ، وان كانت مفيدة للعلم ، فالفرق ظاهر بين كونها
تفيده وبين كونها تفيده ولا يحصل بغيرها .

ومما يبين ذلك ان القياس لا يدل الا على علم كلي ، وهم معترفون بذلك؛
لانه لا بد فيه من مقدمة كلية ايجابية ، والكلي لا يدل الا على القدر المشترك
وهو الكلي . فجميع الحقائق المعينة لا يدل عليها القياس باعيانها ، وانما يعلم
به — ان علم — صفة مشتركة بينها وبين غيرها فلا يعلم به شيء من خواص
الربوبية البتة ، ولا شيء من خواص ملك من الملائكة ولا نبي من الانبياء
ولا ولي من الاولياء ، بل ولا ملك من الملوك ، ولا احد من الموجودات
العلوية ولا السفلية ؛ فاذا العلم بهذه الاشياء اما ان يكون متتفياً او حاصل

بغير القياس ، وكلا القسمين واقع فانه متنف غندم ، اذ لا طريق لهم غير القياس، وحاصل ذلك عند الانبياء واتباعهم بل حاصل ذلك في الجملة عند جميع اولى العلم من الملائكة والنبين وسائر الآدميين .

و « ايضاً » فاذا كان لا بد فيه من مقدمة كلية فان كانت نظرية افتقرت الى اخرى وان كانت بديهية فاذا جاز ان يحصل العلم بجميع افرادها بديهية فما المانع ان يحصل ببعض الافراد وهو اسهل .

واما « الحد » فالكلام عليه في مواضع :

(احدها) دعوا ان التصورات النظرية لا تعلم الا بالحد الذي ذكره فالقول فيه كالقول في ان التصديقات النظرية لا تحصل الا بالبرهان الذي حصروا مواده ، ولا دليل على ذلك ؛ ويدل على ضعفه ان الحد ان عرف المحدود بحد غيره فقد لزم الدور او التسلسل وان عرفه بغير حد بطل المدعى فان قيل : بل عرفه بالحد الذي انعقد في نفسه كما عرف التصديق بالبرهان الذي انعقد في نفسه قبل ان يتكلم به ، قيل : البرهان مبين للنتيجة ، فان العلم بالمقدمتين ليس هو عين العلم بالنتيجة ، واما الحد المتعقد في النفس فهو نفس العلم بالمحدود ، وهو المطلوب فاين الحد المفيد للعلم بالمحدود ، وهذا احد ما يبين :

(الموضع الثاني) وهو انه قد يقال ان الحد لا تعرف به ماهية المحدود بحال ، بخلاف البرهان فانه دليل على المطلوب اما بالنسبة الى الحاد ؛ فلائنه عرف الشيء قبل ان يحده ، والالم يصح حده ؛ لان الحد يجب ان يطابقه عموماً وخصوصاً ولولا معرفته به قبل ان يحده لم تصح معرفته بالمطابقة ، واما بالنسبة الى المستمع فلان معرفته بذلك اذا لم تكن بديهية ولم يقم الحاد عليه دليلاً امتنع ان يحصل له علم بمجرد دعوى الحاد المتكلم بالحد ؛ ولهذا تجد المستمع يعارض الحد ويناقضه في طرده وعكسه ولولا تصوره المحدود بدون الحد لامتنعت المعارضة والمناقضة .

وانما فائدة الحد التمييز بين المحدود وغيره لا تصويره ؛ وهو مطابق لاسم الحد في اللغة فانه الفاصل بينه وبين غيره ؛ وذلك انه قد يتصور ماهية الشيء مطلقاً . مثل من يتصور الامر والخبر والعلم فيتصوره مطلقاً لا عاماً ؛ فالحد يميز العام الذي يدخل فيه كل خبر وعلم وامر . ومن هنا يتبين لك ان الذي يتصور بالبديهية من مسميات هذه الاسماء وهو الحقيقة المطلقة غير المطلوب بالحد ، وهو الحقيقة العامة ؛ ثم التمييز للأسماء تارة وللصفات اخرى فالحد اما بحسب الاسم وهو الحد اللفظي الذي يحتاج اليه في الاستدلال بالكتاب والسنة وكلام كل عالم . واما بحسب الوصف وهو تفهيم الحقيقة التي عرفت صفتها وهذا يحصل بالرسم والخواص وغير ذلك .

(الموضع الثالث) الفرق بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية بحيث يدعى

ان هذا لا تفهم الماهية بدونه بخلاف الآخر ، فان العاقل اذا رجع إلى ذهنه لم يجد احدهما سابقاً والآخر لاحقاً ، ثم إذا كان المرجع في معرفة الذاتى الى تصور الذات ، والمرجع فى تصورهما إلى معرفة الذاتى كان دوراً ؛ لانا لا نعرف الماهية الا بالصفات الذاتية ، ولا نعرف الصفات الذاتية حتى تصور الذات ؛ فان الصفات الذاتية ما تقف معرفة الذات عليها ، فلا تعرف الذاتية . الا بان نعرف ان فهم الذات موقوف عليها ، فلا تريد ان تفهم الذات حتى تعرف الذاتية وبسط هذا كثير .

(الموضع الرابع) : دعواهم ان الماهيات مركبة ولا تركيب فى الذهن .

وقال شيخ الاسلام

رحمه الله تعالى

فصل

قد كتبت فيما تقدم ملخص « المنطق » العرب الذي بلغته العرب عن اليونانيين ، وعربته لفظاً ومعنى ، فانها احسنت الفاظه وحررت معانيه ، وهو المنسوب الى ارسطو اليوناني الذي يسميه اتباعه من الصابئين الفلاسفة المبتدعين « المعلم الأول » لأنه وضع التعاليم التي يتعلمونها من المنطق والطبيعي وما بعد الطبيعة .

فان هذه التعاليم لما اتصلت بالمسلمين وعربت كتبها مع ما عرب من كتب الطب والحساب والهيئة وغير ذلك ، وكان انتشار تعريبها في دولة الخليفة ابي العباس الملقب بالمأمون ، اخذها المسلمون فحروها لفظاً ومعنى . لكن فيها من الباطل والضلال شيء كثير ،

فمنهم من اتبعها مع ما ينتحله من الاسلام وهم صابئة المسلمين المسمون بالفلاسفة ، فصاروا مؤمنين ببعض الكتاب دون بعض ، بمنزلة المبتدعة. من اليهود والنصارى قبل النسخ ، لما بدلوا بعض الكتب التي بأيديهم .

ومنهم من لم يقصد اتباعها لكن تلقى عنهم اشياء يظن انها جميعها توافق الاسلام وتنصره ، وكثير منها تخالفه وتخذله ، وهذه حال كثير من اهل الكلام المعتزلة ، ولهذا قيل هم مخانيث الفلاسفة .

ومنهم من اعرض عنها اعراضاً مجملآ ، ولم يتبع من القرآن والاسلام ما يغنى عن كل حقها ويدفع باطلها ولم يجاهدوا الجهاد المشروع ، وهذه حال كثير من اهل الحديث والفقه وغير ذلك ، وقد كتبت فيما تقدم بعض ما يتعلق بذلك في مواضع من القواعد . وذكرت [في] تلخيص جمل المنطق ما وقع من الجهل والضلال بسببه وبعض ما وقع فيه من الخلل . وهنا تلخيص ذلك فأقول :

مقصود الكلام في طرق العلم بالتصورات والتصديقات (فالأول) كالحد والرسم ، و (الثاني) كالقياس بأنواعه من البرهان وغيره ، وكالتمثيل والاستقراء .

وقد يزعمون ان المطلوب من التصورات لا ينال الا بجنس الحد ،

والمطلوب من التصديقات لا ينال إلا بجنس القياس ، وقد يسمى جنس القياس [بالنسبة] كما يسمى جنس القول الشارح حداً ، وأما البديهي من النوعين فمستغن عن الحد والبرهان ، فتضمن هذا الكلام أن الحدود تفيد تصوير الحقائق ، وأن ذلك لا يحصل بغيرها ، وأن القياس يفيد التصديق بالحقائق ، وأن ذلك لا يحصل بغيره ، وفي كلا الأمرين وقع الخطأ .

أما في الحد ففي كلا القضيتين السلب والایجاب ، - فيما اثبتوه وفيما نفوه .

أما (الأول) فإن الحد لا يفيد تصور الحقائق وإنما يفيد التمييز بين المحدود وغيره ، وتصور الحقائق لا يحصل بمجرد الحد الذي هو كلام الحد ، بل لابد من ادراكها بالباطن والظاهر ، وإذا لم تدرك ضرب المثل لها فيحصل بالمثل الذي هو قياس التصوير — لا قياس التصديق — نوع من الادراك كادراكنا لما وعد الله به في الآخرة من الثواب والعقاب . والامثال المضروبة في القرآن تارة تكون للتصوير ، وتارة تكون للتصديق ، وهذا الوجه مقرر بوجوده متعددة . وإنما الغرض هنا تلخيص المقصود .

وأما (الثاني) وهو النفي ، فإن ادراك الحقائق المتصورة المطلقة ليس موقوفاً على الحد ولو فرض أنها تعرف بالحد ، بل تحصل بأسباب الادراك المعروفة

وقد تحصل من الكلام بالأسماء المفردة كما تحصل بالحد ، وربما كان الاسم فيها
انفع من الحد ، وهذا ايضاً مقرر .

واما القياس فلا ريب انه يفيد التصديق اذا صحت مقدماته وتأليفها ؛
لكن الخطأ فيه من النفي من وجهين ايضاً .

(احدهما) ان حصول العلم التصديقي في النفس ليس موقوفاً على القياس
بل يحصل بغير القياس .

(الثاني) ان القياس البرهاني ليست مواده منحصرة فيما ذكرناه في
الحسيات والوجدانيات والبدهييات والنظريات والمتواترات والتجريبيات
والحدسيات كما بينت هذا في غير هذا الموضع ؛ والله اعلم .

وسئل

عن « كتب المنطق » . فأجاب :

أما « كتب المنطق » فتلك لا تشتمل على علم يؤمر به شرعاً ، وإن كان قد أدى اجتهاد بعض الناس الى انه فرض على الكفاية ، وقال بعض الناس : ان العلوم لا تقوم إلا به . كما ذكر ذلك ابو حامد فهذا غلط عظيم عقلاً وشرعاً .

أما « عقلاً » فان جميع عقلاء بني آدم من جميع اصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني . واما « شرعاً » فانه من العلوم بالاضطرار من دين الاسلام ان الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على اهل العلم والايمان .

واما هو في نفسه فبعضه حق ، وبعضه باطل ، والحق الذي فيه كثير منه او اكثره لا يحتاج اليه ، والقدر الذي يحتاج اليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به ، والبليد لا ينتفع به ، والذي لا يحتاج اليه ، ومضرته على

من لم يكن خيراً بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه ؛ فان فيه من القواعد
السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء ، وكانت سبب نفاقهم ،
وفساد علومهم .

وقول من قال انه كله حق كلام باطل بل في كلامهم في الحد ،
والصفات الذاتية والعرضية ، واقسام القياس والبرهان ، ومواده
من الفساد ما قد يناه في غير هذا الموضع وقد بين ذلك علماء المسلمين
والله أعلم .

— —

(١) سئل شيخ الاسلام

الامام العلامة تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رضي الله عنه عن « العقل » الذي للانسان هل هو عرض ؟ وما هي « الروح » المدبرة لجسده ؟ هل هي النفس ؟ وهل لها كيفية تعلم ؟ وهل هي عرض او جوهر ؟ وهل يعلم مسكنها من الجسد ؟ ومسكن العقل ؟

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين . « العقل » في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو امر يقوم بالعقل سواء سمي عرضاً او صفة ، ليس هو عيناً قائمة بنفسها ، سواء سمي جوهرأ او جسماً او غير ذلك . وانما يوجد التعبير باسم « العقل » عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون في العقل والنفس ، ويدعون ثبوت عقول عشرة كما يذكر ذلك من يذكره من اتباع ارسطو او غيره من المتفلسفة المشائين . ومن تلقى ذلك عنهم من المنتسبين الى الملل .

وقد بسط الكلام على هؤلاء في غير هذا الموضع ، وبين ان ما يذكرونه

(١) تسمى : مسألة في العقل والنفس .

من العقول والنفوس والمجردات والمفارقات والجواهر العقلية لا يثبت لهم منه
الا نفس الانسان ، وما يقوم بها من العلوم وتوابعها ؛ فان اصل تسميتهم لهذه
الأمور مفارقات هو مأخوذ من مفارقة النفس البدن بالموت ، وهذا امر صحيح
فان نفس الميت تفارق بدنه بالموت ، وهذا مبنى على ان النفس قائمة بنفسها تبقى
بعد فراق البدن بالموت منعمة او معذبة ، وهذا مذهب اهل الملل من
المسلمين وغيرهم ، وهو قول الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر
أئمة المسلمين ، وان كان كثير من اهل الكلام يزعمون ان النفس هي
الحياة القائمة بالبدن .

ويقول بعضهم : هي جزء من اجزاء البدن كالريح المترددة في البدن او
البخار الخارج من القلب .

ففي الجملة النفس المفارقة للبدن بالموت ليست جزءاً من اجزاء البدن ولا
صفة من صفات البدن عند سلف الامة وأئمتها . وانما يقول هذا وهذا من يقوله
من اهل الكلام مبتدع المحدث من اتباع الجهمية والمعتزلة ونحوهم . والفلاسفة
المشاؤون يقولون بأن النفس تبقى إذا فارقت البدن ؛ لكن يصفون النفس
بصفات باطلة ، فيدعون انها إذا فارقت البدن كانت عقلاً . والعقل عندهم هو
المجرد عن المادة وعلائق المادة ، والمادة عندهم هي الجسم ، وقد يقولون :
هو المجرد عن التعلق بالهيولى ، والهيولى في لغتهم هو بمعنى الحل . ويقولون :
المادة والصورة .

والعقل عندهم جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تجدد
له احوال البتة .

فحقيقة قولهم ان النفس إذا فارقت البدن لا يتجدد لها حال من الأحوال
لا علوم ولا تصورات . ولا سمع ولا بصر ولا إرادات . ولا فرح وسرور
ولا غير ذلك مما قد يتجدد ويحدث ، بل تبقى عندهم على حال واحدة
ازلاً وابدأً كما يزعمونه في العقل والنفس . ثم منهم من يقول : ان النفوس
واحدة بالعين . ومنهم من يقول : هي متعددة . وفي كلامهم من الباطل ما ليس
هذا موضع بسطه .

وانما المقصود التنبيه على ما يناسب هذا الموضع : فهم يسمون ما اقترن
بالمادة التي هي الهوى وهي الجسم في هذا الموضع نفساً كنفس الانسان المدبرة
لبدنه . ويزعمون أن للفلك نفساً تحركه كما للناس نفوس ، لكن كان قدماؤهم
يقولون : ان نفس الفلك عرض قائم بالفلك كنفس البهائم ، وكما يقوم بالانسان
الشهوة والغضب ، لكن طائفة منهم كابن سينا وغيره زعموا أن النفس الفلكية
جوهر قائم بنفسه كنفس الانسان ، وما دامت نفس الانسان مدبرة
لبدنه سموها نفساً ، فاذا فارقت سموها عقلاً ؛ لأن العقل عندهم
هو المجرد عن المادة وعن علائق المادة . وأما النفس فهي المتعلقة بالبدن
تعلق التدبير والتصريف .

وأصل تسميتهم هذه مجردات هو مأخوذ من كون الانسان يجرد الأمور العقلية الكلية عن الأمور الحسية المعينة ، فانه إذا رأى افراداً للانسان كزيد وعمر وعقل قدراً مشتركاً بين الاناسى وبين الانسانية الكلية المشتركة المعقولة في قلبه . وإذا رأى الحيل والبغال والحمر وبهيمة الأنعام وغير ذلك من أفراد الحيوان عقل من ذلك قدراً كلياً مشتركاً بين الأفراد وهي الحيوانية الكلية المعقولة . وإذا رأى مع ذلك الحيوان والشجر والنبات عقل من ذلك قدراً مشتركاً كلياً وهو الجسم النامي المغتذي ، وقد يسمون ذلك النفس النباتية . وإذا رأى مع ذلك سائر الأجسام العلوية الفلكية والسفلية العنصرية عقل من ذلك قدراً مشتركاً كلياً هو الجسم العام المطلق ، وإذا رأى ما سوى ذلك من الموجودات عقل من ذلك قدراً مشتركاً كلياً وهو الوجود العام الكلي الذي ينقسم الى جوهر وعرض ، وهذا الوجود هو عندهم موضوع « العلم الأعلى » الناظر في الوجود ولواحقه ، وهي « الفلسفة الأولى » و « الحكمة العليا » عندهم .

وهم يقسمون الوجود : الى جوهر وعرض والأعراض يجعلونها « تسعة أنواع » هذا هو الذي ذكره ارسطو واتباعه يجعلون هذا من جملة المنطق ؛ لأن فيه المفردات التي تنتهي اليها الحدود المؤلفة وكذلك من سلك سبيلهم ممن صنف في هذا الباب كابن حزم وغيره .

واما ابن سينا واتباعه فقالوا : « الكلام في هذا لا يختص بالمنطق »

فأخرجوها منه وكذلك من سلك سبيل ابن سينا كابى حامد والسهروردي
المقتول والرازي والآمدي وغيرهم . وهذه هي « المقولات العشر » التي يعبرون
عنها بقولهم : الجوهر ، والسّم ، والكيف ، والابن ، ومتى ، والاضافة ،
والوضع ، والملك ، وان يفعل ، وان ينفع ، وقد جمعت في ييتين وهي :

زيد الطويل الاسود بن مالك في داره بالامس كان مسي

في يده سيف نضاه فانتضا فهذه عشر مقولات سوا

واكثر الناس من اتباعه وغير اتباعه أنكروا حصر الاعراض في تسعة
أجناس وقالوا : إن هذا لا يقوم عليه دليل . ويثبتون إمكان ردها الى ثلاثة
وإلى غير ذلك من الاعداد . وجعلوا الجواهر « خمسة أنواع » : الجسم والعقل
والنفس ، والمادة ، والصورة .

فالجسم جوهر حسي ، والباقية جواهر عقلية ؛ لكن ما يذكرونه من
الدليل على اثبات الجواهر العقلية إنما يدل على ثبوتها في الازهان لا
في الأعيان .

وهذه التي يسمونها « المجردات العقلية » ويقولون : الجواهر تنقسم الى
ماديات، ومجردات، فالماديات القائمة بالمادة وهي الهيولى وهي الجسم، والمجردات
هي المجردات عن المادة ، وهذه التي يسمونها المجردات أصلها هي هذه الامور

الكلية المعقولة في نفس الانسان ، كما ان المفارقات أصلها مفارقة النفس البدن ،
وهذان امران لا ينكران ؛ لكن ادعوا في صفات النفس وأحوالها اموراً باطلة
وادعوا ايضاً ثبوت جواهر عقلية قائمة بأنفسها ويقولون فيها : العاقل ، والمعقول
والعقل شيء واحد . كما يقولون : مثل ذلك في رب العالمين . فيقولون : هو
عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيد وملتذ ولذة .

ويجعلون الصفة عين الموصوف ، ويجعلون كل صفة هي الاخرى ،
فيجعلون نفس العقل الذي هو العلم نفس العاقل العالم ، ونفس العشق الذي
هو الحب نفس العاشق المحب ، ونفس اللذة هي نفس العلم ونفس الحب ،
ويجعلون القدرة والارادة هي نفس العلم ، فيجعلون العلم هو القدرة وهو
الارادة وهو المحبة وهو اللذة ، ويجعلون العالم المريد المحب الملتذ هو نفس العلم الذي هو
نفس الارادة وهو نفس المحبة وهو نفس اللذة ؟ فيجعلون الخقائق المتنوعة شيئاً واحداً ،
ويجعلون نفس الصفات المتنوعة هي نفس الذات الموصوفة ، ثم يتناقضون فيثبتون له
علماً ليس هو نفس ذاته ، كما تناقض ابن سينا في اشاراته . وغيره من محققهم ،
وبسط الكلام في الرد عليهم بموضع آخر .

والمقصود أنهم يعبرون بلفظ العقل عن جوهر قائم بنفسه ، ويثبتون
جواهر عقلية يسمونها المجردات والمفارقات للمادة ، واذا حقق الامر عليهم لم
يكن عندهم غير نفس الانسان التي يسمونها الناطقة وغير ما يقوم بها من
المعنى الذي يسمى عقلاً .

وكان ارسطو واتباعه يسمون « الرب » عقلاً وجوهرأ ، وهو عندهم لا يعلم شيئاً سوى نفسه . ولا يريد شيئاً ولا يفعل شيئاً ، ويسمونه « المبدأ » و« العلة الاولى » لان الفلك عندهم متحرك للتشبه به او متحرك للشبه بالعقل ، فحاجة الفلك عندهم الى العلة الاولى من جهة انه متشبه بها كما يتشبه المؤتم بالامام والتلميذ بالاستاذ . وقد يقول : انه يحركه كما يحرك العشوق عاشقه ، ليس عندهم انه ابدع شيئاً ولا فعل شيئاً ، ولا كانوا يسمونه واجب الوجود ، ولا يقسمون الوجود الى واجب وممكن ، ويجعلون الممكن هو موجوداً قديماً أزلياً كالفلك عندهم .

وانما هذا فعل ابن سينا واتباعه وهم خالفوا في ذلك سلفهم وجميع العقلاء وخالفوا أنفسهم ايضاً فتناقضوا ؛ فانهم صرحوا بما صرح به سلفهم وسائر العقلاء من ان الممكن الذي يمكن ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً ، لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بالعدم .

واما الازلي الذي لم يزل ولا يزال فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء ان يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم ، بل كل ما قبل الوجود والعدم لم يكن إلا محدثاً ، وهذا مما يستدل به على ان كل ما سوى الله فهو محدث مسبوق بالعدم كأن بعد ان لم يكن ، كما بسط في موضعه .

لكن ابن سينا ومتبعوه تناقضوا فذكروا في موضع آخر ان الوجود ينقسم الى : واجب ، وممكن . وان الممكن قد يكون قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال يمتنع

عدمه، ويقولون : هو واجب بغيره وجعلوا الفلك من هذا النوع؛ فخرجوا عن اجماع العقلاء الذين وافقوهم عليه في اثبات شيء ممكن يمكن ان يوجد وان لا يوجد وانه مع هذا يكون قديماً ازلياً ابدياً ممتنع العدم واجب الوجود بغيره فان هذا ممتنع عند جميع العقلاء . وذلك بين في صريح العقل لمن تصور حقيقة الممكن الذي يقبل الوجود والعدم كما بسط في موضعه .

وهؤلاء المتفلسفة انما تسلطوا على المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم ؛ لأن هؤلاء لم يعرفوا حقيقة ما بعث الله به رسوله . ولم يحتجوا لما نصروه بحجج صحيحة في العقول . فقصر هؤلاء المتكلمون في معرفة السمع والعقل . حتى قالوا : إن الله لم يزل لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدث ما حدث من غير تجديد سبب حادث ، وزعموا دوام امتناع كون الرب متكلاً بمشيئته ثم حدث ما حدث من غير تجديد سبب حادث ، وزعموا دوام امتناع كون الرب متكلاً بمشيئته فعلاً لما يشاء ؛ لزعمهم امتناع دوام الحوادث ثم صار أئمتهم كالجهنم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف الى امتناع دوامها في المستقبل والماضي ، فقال الجهم : بفناء الجنة والنار ، وقال أبو الهذيل : بفناء حركاتها ، وانهم يبقون دائماً في سكون ، ويزعم بعض من سلك هذه السبيل أن هذا هو مقتضى العقل ، وان كل ماله ابتداء فيجب ان يكون له انتهاء .

ولما رأوا الشرع قد جاء بدوام نعيم اهل الجنة كما قال تعالى : (أكلها

دائم وظلها) وقال : (إن هذا لرزقنا ماله من نفاد) ظنوا أنه يجب تصديق الشرع فيما خالف فيه أهل العقل ، ولم يعلموا أن الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة ، بل يتمتع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو عقلية . بل إذا تعارضت حجتان دل على فساد إحداها أو فسادها جميعاً .

وصار كثير منهم إلى جواز دوام الحوادث في المستقبل دون الماضي ، وذكروا فروعاً عرف حذاقهم ضعفها كما بسط في غير هذا الموضع ، وهو لزومهم أن يكون الرب كان غير قادر ثم صار قادراً من غير تجديد سبب يوجب كونه قادراً ، وأنه لم يكن يمكنه أن يفعل ولا يتكلم بمشيئته ثم صار الفعل ممكناً له بدون سبب يوجب تجديد الامكان . وإذا ذكر لهم هذا قالوا: كان في الأزل قادراً على ما لم يزل . فقل لهم : القادر لا يكون قادراً مع كون المقدور ممتنعاً ، بل القدرة على الممتنع ممتعة ، وإنما يكون قادراً على ما يمكنه أن يفعله ، فإذا كان لم يزل قادراً فلم يزل يمكنه أن يفعل .

ولما كان أصل هؤلاء هذا صاروا في كلام الله على ثلاثة أقوال .

(فرقة) قالت : الكلام لا يقوم بذات الرب بل لا يكون كلامه إلا مخلوقاً ؛ لأنه إما قديم وإما حادث ، ويمتنع أن يكون قديماً لأنه متكلم بمشيئته وقدرته ، والقديم لا يكون بالقدرة والمشيئة ، وإذا كان الكلام

بالقدرة والمشيئة كان مخلوقاً لا يقوم بذاته ، إذ لو قام بذاته كانت قد قامت به الحوادث ، والحوادث لا تقوم به ، لانها لو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . قالوا : اذ بهذا الأصل أثبتنا حدوث الاجسام ، وبه ثبت حدوث العالم . قالوا : ومعلوم ان ما لم يسبق الحادث لم يكن قبله اما معه واما بعده . وما كان مع الحادث او بعده فهو حادث .

وكثير منهم لم يتفطن للفرق بين نوع الحوادث وبين الحادث المعين ، فان الحادث المعين والحوادث المحصورة يتمتع ان تكون ازلية دائمة ، وما لم يكن قبلها فهو إما معها وإما بعدها ، وما كان كذلك فهو حادث قطعاً . وهذا لا يخفى على أحد .

ولكن موضع النظر والنزاع «نوع الحوادث» . وهو انه هل يمكن ان يكون النوع دائماً . فيكون الرب لا يزال يتكلم او بفعل بمشيئته وقدرته ام يتمتع ذلك ؟ فلما تفطن لهذا الفرق طائفة قالوا : وهذا أيضاً يتمتع لامتناع حوادث لا أول لها ، وذكروا على ذلك حججاً كحجة التطبيق ، وحجة امتناع انقضاء ما لا نهاية له وأمثال ذلك . وقد ذكر عامة ما ذكر في هذا الباب وما يتعلق به في مواضع غير هذا الموضع ، ولكل مقام مقال .

واولئك المتفلسفة لما رأوا ان هذا القول مما يعلم بطلانه بصريح العقل ، وانه يتمتع حدوث الحوادث بدون سبب حادث ، ويتمتع كون الرب يصير فاعلاً بعد

ان لم يكن ، وان المؤثر التام يتمتع تخلف اثره عنه — ظنوا انهم إذا
ابطلوا هذا القول فقد سلم لهم ما ادعوه من « قدم العالم » كالأفلاك وجنس
المولدات ومواد العناصر ، وضلوا ضلالاً عظيماً خالفوا به صرائح العقول ،
وكذبوا به كل رسول .

فان الرسل مطبقون على ان كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد ان
لم يكن . ليس مع الله شيء قديم بقدمه ، وانه خلق السموات والارض وما
بينها في ستة ايام . والعقول الصريحة تعلم ان الحوادث لا بد لها من محدث ، فلو
لم تكن الا العلة القديمة الازلية المستلزمة لمعلولها لم يكن في العالم شيء من
الحوادث . فان حدوث ذلك الحادث عن علة قديمة ازلية مستلزمة لمعلولها يتمتع
فانه اذا كان معلولها لازماً لها كان قديماً معها لم يتأخر عنها ، فلا يكون لشيء
من الحوادث سبب اقتضى حدوثه فتكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث ،
وهؤلاء فروا من ان يحدثها القادر بغير سبب حادث ، وذهبوا الى انها تحدث
بغير محدث اصلاً لا قادر ولا غير قادر . فكان ما فروا اليه شراً مما فروا منه ،
وكانوا شراً من المستعير من الرمضاء بالنار .

واعتقد هؤلاء أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً
وأبدأ لا يتقدم الفاعل عليه تقدماً زمانياً ، وأولئك قالوا : بل المؤثر التام بترأخي
عنه أثره ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه ، فأقام الأولون الأدلة
العقلية الصريحة على بطلان هذا ، كما اقام هؤلاء الأدلة العقلية الصريحة

على بطلان قول الآخرين ، ولا ريب ان قول هؤلاء أهل المقارنة
أشد فساداً ومناقضة لصريح العقول . وصحيح المنقول ، من قول اولئك
أهل التراخي .

و (القول الثالث) الذي يدل عليه المعقول الصريح ويقر به عامة العقلاء
ودل عليه الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة لم يهتد له الفريقان : وهو
ان المؤثر التام يستلزم وقوع اثره عقب تأثره التام لا يقترن به ولا يتراخي ،
كما اذا طلقت المرأة فطلقت . وأعنت العبد فعتق . وكسرت الاناء فانكسر ،
وقطعت الحبل فانقطع ، فوقع العتق والطلاق ليس مقارناً لنفس التطبيق
والاعتاق بحيث يكون معه ، ولا هو ايضاً متراخ عنه بل يكون عقبه متصلاً به ،
وقد يقال هو معه ومفارق له باعتبار انه يكون عقبه متصلاً به ، كما يقال : هو
بعده متأخر عنه باعتبار انه انما يكون عقب التأثير التام ، ولهذا قال تعالى : (إنما
أمره إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) فهو سبحانه يكون ما يشاء تكوينه
فاذا كونه كان عقب تكوينه متصلاً به ، لا يكون مع تكوينه في الزمان ، ولا يكون
متراخياً عن تكوينه بينها فصل في الزمان ؛ بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال
اجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض .

وهذا مما يستدل به على ان كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن
وان قيل مع ذلك بدوام فاعليته ومتكلميته ، وهذه الأمور مبسوطة في غير
هذا الموضع .

و (المقصود هنا) ان هذا هو اصل من قال القرآن محدث ، ومن قال ان الرب لم يقم به كلام ولا إرادة ، بل ولا علم ، بل ولا حياة ، ولا قدرة ولا شيء من الصفات . فلما ظهر فساد هذا القول شرعاً وعقلاً قالت طائفة ممن وافقهم على أصل مذهبهم : هو لا يتكلم بمشيئته وقدرته بل كلامه امر لازم لذاته كما تلزم ذاته الحياة . ثم منهم من قال : هو معنى واحد لا متاع اجتماع معاني لانهاية لها في آن واحد ، وامتناع تخصيصه بعدد دون عدد ، وقالوا : ذلك المعنى هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً . وقالوا : ان الأمر والنهي صفات للكلام لا انواع له . فان معنى « آية الكرسي » و « آية الدين » و (قل هو الله احد) و (تبت بدا أبي لهب) معنى واحد .

فقال جمهور العقلاء لهم : تصور هذا القول يوجب العلم بفساده ، وقالوا لهم : موسى سمع كلام الله كله او بعضه . إن قلتم كله لزم ان يكون قد علم علم الله . وإن قلتم بعضه فقد تبعض . وقالوا لهم : اذا جوزتم ان تكون حقيقة الخبر هي حقيقة الأمر ، وحقيقة النهي عن كل منهي عنه . والأمر بكل مأمور به هو حقيقة الخبر عن كل مخبر عنه ، فجوزوا ان تكون حقيقة العلم هي حقيقة القدرة وحقيقة القدرة هي حقيقة الإرادة . فاعترفوا بحذاقهم بأن هذا لازم لهم لا محيد لهم عنه ، ولزمهم امكان ان تكون حقيقة الذات هي حقيقة الصفات ، وحقيقة الوجود الواجب هي حقيقة الوجوب الممكن ، والنزاع ذلك طائفة منهم فقالوا :

الوجود واحد ، وعين الوجود الواجب القديم الخالق هو عين الوجود الممكن المخلوق المحدث .

وهذا اصل قول القائلين بوحدة الوجود كابن عربي الطائي وابن سبعين واتباعها كما بسط في مواضع .

ومن هؤلاء القائلين بأنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته مع قيام الكلام به من قال : كلامه المعين حروف واصوات معينة قديمة ازلية لم تزل ولا تزال . وزعموا ان كلام من القرآن والتوراة والانجيل حروف واصوات قديمة ازلية لم تزل ولا تزال ، فقال لهم جمهور العقلاء : معلوم بالاضطرار ان الباء قبل السين والسين قبل الميم فكيف يكونان معاً ازلاً وابدأ ، ومعلوم ان الصوت المعين لا يبقى زمانين فكيف يكون ازلياً لم يزل ولا يزال .

فقالت (الطائفة الثالثة) — ممن سلك مسلك اولئك المنكسرين — بل نقول انه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته كمدل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة ، وان لازم من ذلك قيام الحوادث به فلا محذور في ذلك لاشراً ولا عقلاً ، بل هذا لازم لجميع طوائف العقلاء ، وعليه دلت النصوص الكثيرة ، واقوال السلف والأئمة . ونقول : انه يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي ، وانه نادى موسى بصوت سمعه موسى كما دلت على ذلك النصوص واقوال السلف ، لكن نقول انه لم يكن في الازل متكلماً ، ويمتنع ان

يكون لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته لان ذلك يستلزم حوادث لا اول لها . وهو اصل هؤلاء .

ف قيل لهم : معلوم ان الكلام صفة كمال لا صفة نقص ، وان من يتكلم بمشيئته وقدرته ا كمل ممن لا يكون قادراً على الكلام بمشيئته وقدرته . وحينئذ فن لم يزل متكلماً بمشيئته ا كمل ممن صار قادراً على الكلام بعد ان كان لا يمكنه ان يتكلم .

وقالوا لهم : إذا قلتم تكلم بعد ان كان الكلام ممتنعاً من غيره ان يكون هناك سبب اوجب تجدد قدرته وتجدد إمكان الكلام له ، قلتم انه لم يزل غير قادر على الكلام ولم يزل الكلام غير ممكن له ، ثم صار قادراً يمكنه ان يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء ، وهذا مخالفة لصريح العقل ، وسلب لصفات الكمال عن الباري ، وجعله مثل المخلوق الذي صار قادراً على الكلام بعد ان لم يكن قادراً عليه .

والسلف والائمة نصوا على ان الرب تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وكما شاء كما نص على ذلك عبد الله بن المبارك واحمد بن حنبل وغيرهم من ائمة الدين وسلف المسلمين ، وهم الذين قالوا بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق . لم يقل احد منهم انه لا يتكلم بمشيئته وقدرته . ولا قال احد منهم انه مخلوق بائن

عنه . ولا قال احد منهم انه صار متكلماً او قادراً على الكلام بعد ان لم يكن كذلك . وقد بسطت هذه الامور في موضع آخر .

و (المقصود) ان هذه الأقوال التي قالها هؤلاء المتكلمون من الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية والسالية ، ومن وافقهم من المتأخرين الذين انتسبوا الى بعض الأئمة الأربعة وخالفوا بها إجماع السلف والأئمة ، وما جاء به الكتاب والسنة ، وخالفوا بها صريح العقول الذي فطر الله عليه عباده هي التي سلطت اولئك المتفلسفة الدهرية عليهم ، لكن قول الفلاسفة اعظم فساداً في العقول والمنقول .

فصل

و (المقصود هنا) ان اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة ، وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل . وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى : (لعلمكم تعقلون) . وقوله : (افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) . وقوله : (قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون) ونحو ذلك مما يدل على ان العقل مصدر عقل يعقل عقلاً ، وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه . ولا العمل بلا علم ؛ بل إنما يسمى به العلم

الذي يعمل به والعمل بالعلم ، ولهذا قال أهل النار : (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وقال تعالى : (أو لم يسيروا في الأرض ، فتكون لهم قلوب يعقلون بها) .

والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الانسان بين ما ينفعه وما يضره ، فالجنون الذي لا يميز بين الدرام والفلوس ، ولا بين أيام الأسبوع ، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعقل . أما من فهم الكلام ويميز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل .

ثم من الناس من يقول : العقل هو علوم ضالة ، ومنهم من يقول : العقل هو العمل بموجب تلك العلوم .

والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا ، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الانسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار ، كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما : ان العقل غريزة . وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء ، كما أن في العين قوة بها يبصر ، وفي اللسان قوة بها يذوق ، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء .

ومن الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع

ينكرون الأسباب أيضاً ويقولون : ان الله يفعل عندها لا بها ، فيقولون : ان الله لا يشبع بالخبز ولا يروى بالماء ولا ينبت الزرع بالماء بل يفعل عنده لابه ، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة واجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس ؛ فان الله قال في كتابه : (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) فأخبر أنه ينزل الماء بالسحاب، ويخرج الثمر بالماء . وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيي به الأرض بعد موتها) وقال : (وأنزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد) وقال : (قاتلوم يعذبهم الله بأيديكم) وقال : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وقال : (فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً . يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ومثل هذا في القرآن كثير .

والناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض ، كما يعلمون ان الشبع يحصل بالأكل لا بالعد ، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال : (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وان الحيوان يروى بشرب الماء لا بالمشي، ومثل ذلك كثير ، ولبسطة هذه المسائل موضع آخر .

فصل

والروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه ، وهي النفس التي تفارقه بالموت ، قال النبي صلى الله عليه وسلم لما نام عن الصلاة : « ان الله قبض ارواحنا حيث شاء وردھا حيث شاء » وقال له بلال : يا رسول الله ! أخذ بنفسي الذي اخذ بنفسك ، وقال تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى اجل مسمى)

قال ابن عباس وأكثر المفسرين : يقبضها قبضين : قبض الموت ، وقبض النوم ثم في النوم يقبض التي تموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى حتى يأتي أجلها وقت الموت .

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام : « باسمك ربي وضعت جنبي وبك ارفعه ان امسكت نفسي فاغفر لها وارحمها ، وان ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين » وقد ثبت في الصحيح : « أن الشهداء جعل الله ارواحهم في حواصل طير خضر تروح

في الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة بالعرش » وثبت أيضاً بأسانيد صحيحة :
« ان الانسان اذا قبضت روحه فتقول الملائكة اخرجي ابتها النفس الطيبة
كانت في الجسد الطيب اخرجي راضية مرضياً عنك . ويقال اخرجي ابتها
النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث اخرجي ساخطة مسخوطاً عليك »
وفي الحديث الآخر : « نسمة المؤمن طائر تعلق من ثمر الجنة ثم تأوى الى
قناديل معلقة بالعرش » فسماها نسمة .

وكذلك في الحديث الصحيح حديث المراج : « ان آدم عليه السلام
قبل يمينه أسودة وقبل شماله أسودة فاذا نظر قبل يمينه ضحك واذا نظر قبل
شماله بكى » وان جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : « هذه الاسودة
نسم بنيه : عن يمينه السعداء ، وعن يساره الأشقياء » وفي حديث على :
« والذي فلق الحبة وبرأ النسمة » وفي الحديث الصحيح : « إن الروح إذا
قبض تبعه البصر » فقد سمي المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحاً ونفساً .
وسمي المروج به الى السماء روحاً ونفساً . لكن يسمى نفساً باعتبار تدبيره
للبدن ويسمى روحاً باعتبار لطفه ، فان لفظ « الروح » يقتضى اللطف ولهذا
تسمى الريح روحاً . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « الريح من روح
الله » اي من الروح التي خلقها الله فاضافة الروح الى الله إضافة ملك لا إضافة
وصف ، إذ كل ما يضاف إلى الله، ان كان عيناً قائمة بنفسها فهو ملك له ، وان
كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به فهو صفة لله .

فالاول كقوله : (ناقة الله وسقياها) وقوله : (فأرسلنا إليها روحنا)
وهو جبريل : (فتمثل لها بشراً سوياً قالت إني اعوذ بالرحمن منك إن كنت
تقياً قال إنما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً) وقال : (ومريم ابنة
عمران التي احصنت فرجها فنفضنا فيه من روحنا) وقال عن آدم : (فاذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)

والثاني كقولنا : علم الله وكلام الله وقدره الله وحياة الله وامر الله ،
لكن قد يعبر بلفظ المصدر عن المفعول به فيسمى المعلوم علماً ، والمقدور قدرة
والمأمور به أمراً ، والمخلوق بالكلمة كلمة ، فيكون ذلك مخلوقاً . كقوله :
(أتى امر الله فلا تستعجلوه) وقوله : (إنا نبشرك بكلمة منه اسمه المسيح
عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة) وقوله : (إنما المسيح عيسى ابن
مريم رسول الله وكلمته القاها إلى مريم وروح منه) ومن هذا الباب قوله :
« إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة . أنزل منها رحمة واحدة وامسك
عنده تسعة وتسعين رحمة فاذا كان يوم القيامة جمع هذه الى تلك فرحم بها
عباده » ومنه قوله في الحديث الصحيح للجنة : « انت رحمتي ارحم بك من
اشاء من عبادي » كما قال للنار : « انت عذابي اعذب بك من اشاء ولكل
واحدة منكما ملؤها » .

فصل

ولكن لفظ « الروح ، والنفس » يعبر بهما عن عدة معان : فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن ، والهواء الداخل فيه ، ويراد بالروح البخار الخارج من تجويف القلب من سويده الساري في العروق ، وهو الذي تسميه الأطباء الروح ويسمى الروح الحيواني . فهذان المعنيان غير الروح التي تفارق بالموت التي هي النفس .

ويراد بنفس الشيء ذاته وعينه كما يقال رأيت زيدا نفسه وعينه ، وقد قال تعالى : (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) وقال : (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى : (ويحذركم الله نفسه) وفي الحديث الصحيح انه قال لأُم المؤمنين : « لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزن بما قلتيه لوزتتهن سبحان الله عدد خلقه سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضا نفسه ، سبحان الله مداد كلماته » وفي الحديث الصحيح الإلهي عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني ، ان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم » .

فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور العلماء الله نفسه التي

هي ذاته المتصفة بصفاته ليس المراد بها ذاتا منفكة عن الصفات ولا المراد بها صفة للذات ، وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات ، كما يظن طائفة انها الذات المجردة عن الصفات وكلا القولين خطأ .

وقد يراد بلفظ النفس الدم الذي يكون في الحيوان كقول الفقهاء « ماله نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة » ومنه يقال نفست المرأة إذا حاضت ، ونفست إذا نفسها ولدها ، ومنه قيل النفساء ومنه قول الشاعر :

تسيل على حد النظابة نفوسنا وليست على غير النظابة تسيل

فهذان المعنيان بالنفس ليساهما معنى الروح ، ويراد بالنفس عند كثير من المتأخرين صفاتها المذمومة ، فيقال : فلان له نفس ، ويقال : أترك نفسك ، ومنه قول أبي هريرة « رأيت رب العزة في المنام فقلت اي رب كيف الطريق اليك فقال أترك نفسك » ومعلوم انه لا يترك ذاته وانما يترك هواها وافعالها المذمومة ، ومثل هذا كثير في الكلام ، يقال فلان له لسان ، فلان له يد طويلة ، فلان له قلب ، يراد بذلك لسان ناطق ، ويد عاملة صانعة ، وقلب حي عارف بالحق مرید له ، قال تعالى : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او التى السمع وهو شهيد) .

كذلك النفس لما كانت حال تعلقها بالبدن يكثر عليها اتباع هواها صار

لفظ « النفس » يعبر به عن النفس المتبعة لهواها او عن اتباعها الهوى بخلاف لفظ « الروح » فاتها لا يعبر بها عن ذلك إذ كان لفظ « الروح » ليس هو باعتبار تدبيرها للبدن .

ويقال النفوس ثلاثة انواع :

وهي « النفس الأمارة بالسوء » التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي .

و « النفس اللوامة » وهي التي تذنّب وتتوب فعنها خير وشر لكن إذا فعلت الشر تابت وأُنبِت ، فتسمى لوامة ، لأنها تلوم صاحبها على الذنوب ، ولأنها تلوم اي تتردد بين الخير والشر .

و « النفس المطمئنة » وهي التي تحب الخير والحسنات وتريدّه وتبغض الشر والسيئات وتكره ذلك وقد صار ذلك لها خلقاً وعادة وملكة . فهذه صفات وأحوال لذات واحدة ، والا فالنفس التي لكل انسان هي نفس واحدة ، وهذا امر يجده الانسان من نفسه .

وقد قال طائفة من المتفلسفة الأطباء: ان النفوس ثلاثة : نباتية محلها الكبد ؛ وحيوانية محلها القلب ، وناطقة محلها الدماغ . وهذا ان ارادوا به انها ثلاث قوى تتعلق بهذه الأعضاء فهذا مسلم ، وان ارادوا انها ثلاثة اعيان قائمة بأنفسها فهذا غلط بين .

فصل

واما قول السائل : « هل لها كيفية تعلم ؟ »

فهذا سؤال مجمل ، إن اراد انه يعلم ما يعلم من صفاتها واحوالها فهذا مما يعلم ، وإن اراد انها هل لها مثل من جنس ما يشهده من الأجسام ، او هل لها من جنس شيء من ذلك ؟ فان اراد ذلك فليس كذلك ، فانها ليست من جنس العناصر : الماء والهواء والنار والتراب ، ولا من جنس ابدان الحيوان والنبات والمعدن ، ولا من جنس الأفلاك والكواكب ، فليس لها نظير مشهود ولا جنس معهود : ولهذا يقال : انه لا يعلم كيفيتها ، ويقال انه « من عرف نفسه عرف ربه » من جهة الاعتبار ، ومن جهة المقابلة ، ومن جهة الامتناع .

فاما « الاعتبار » فانه يعلم الانسان انه حي عليم قدير سميع بصير متكلم ، فيتوصل بذلك الى ان يفهم ما اخبر الله به عن نفسه من انه حي عليم قدير سميع بصير ، فانه لو لم يتصور لهذه المعاني من نفسه ونظره اليه لم يمكن ان يفهم ما غاب عنه ، كما انه لو لا تصور له في الدنيا : من العسل ، واللبن .

والماء ، والحمر ، والحريز ، والذهب ، والفضة ، لما أمكنه ان يتصور ما اخبر به من ذلك من الغيب ، لكن لا يلزم ان يكون الغيب مثل الشهادة فقد قال ابن عباس رضي الله عنه : « ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء » .

فان هنم الحقائق التي اخبر بها انها في الجنة ليست مماثلة لهذه الموجودات في الدنيا ، بحيث يجوز على هذه مايجوز على تلك ، ويجب لها ما يجب لها ، ويمتنع عليها مايمتنع عليها ، وتكون مادتها مادتها وتستحيل استحالتها ، فانا نعلم ان ماء الجنة لا يفسد ويأسن ، ولبنها لا يتغير طعمه ، وخرها لا يصدع شاربها ولا ينزف عقله ، فان ماءها ليس نابعاً من تراب ، ولا نازلاً من سحب مثل ما في الدنيا ، ولبنها ليس مخلوقاً من انعام كما في الدنيا ؛ وامثال ذلك ؛ فاذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم ؛ وبينهما قدر مشترك وتشابه ؛ علم به معنى ما خوطبنا به مع ان الحقيقة ليست مثل الحقيقة فالخالق جل جلاله ابعد عن مماثلة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا .

فاذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير ؛ لم يلزم ان يكون مماثلاً لخلقه إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه اعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق وكل واحد من صغار الحيوان لها حياة وقوة وعمل وليست مماثلة للملائكة المخلوقين ؛ فكيف يماثل رب العالمين شيئاً من المخلوقين .

والله سبحانه وتعالى سمي نفسه وصفاته بأسماء ، وسمى بها بعض المخلوقات ، فسمى نفسه حياً عليماً سمياً بصيراً عزيزاً جباراً متكبراً

ملكاً رؤوفاً رحماً : وسمى بعض عباده علياً وبعضهم حلياً وبعضهم رؤوفاً
رحماً : وبعضهم سمياً بصيراً : وبعضهم ملكاً : وبعضهم عزيزاً : وبعضهم
جباراً متكبراً . ومعلوم انه ليس العليم كالعليم ولا الحليم كالخليم ولا السميع
كالسميع : وهكذا في سائر الاسماء : قال سبحانه وتعالى : (ان الله كان علياً
حكماً) وقال : (وبشرناه بغلام عليم) وقال : (انه كان حلياً غفوراً) وقال :
(وبشرناه بغلام حليم) وقال : (ان الله بالناس لرؤوف رحيم) وقال :
(بالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) وقال : (ان الله كان سمياً بصيراً) وقال تعالى :
(أمشاج نبتليه فجعلناه سمياً بصيراً) وكذلك سائر ما ذكر : لكن الانسان يعتبر
بما عرفه مالم يعرفه . ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف
للأمور الغائبة .

واما من جهة « المقابلة » فيقال : من عرف نفسه بالعبودية عرف ربه
بالربوبية ، ومن عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالغنى ، ومن عرف نفسه بالعجز عرف
ربه بالقدره ، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ، ومن عرف نفسه بالذل
عرف ربه بالعز ، وهكذا أمثال ذلك ، لأن العبد ليس له من نفسه الا العدم
وصفات النقص كلها ترجع الى العدم ، واما الرب تعالى فله صفات الكمال
وهي من لوازم ذاته يتمتع انفكاكه عن صفات الكمال أزلاً وأبداً ، ويتمتع
عدمها لأنه واجب الوجود أزلاً وأبداً ، وصفات كماله من لوازم ذاته ، ويتمتع
ارتفاع اللازم الا بارتفاع الملزوم ، فلا يعد شيء من صفات كماله إلا بعد ذاته

وذاة يتمتع عليها العدم فيمتنع على شيء من صفات كماله العدم .

واما من جهة « العجز والامتناع » فانه يقال : إذا كانت نفس الانسان التي هي اقرب الأشياء اليه بل هي هويته وهو لا يعرف كيفيتها ولا يحيط علما بحقيقتها ، فالخالق جل جلاله اولى ان لا يعلم العبد كيفيته ولا يحيط علما بحقيقته ولهذا قال افضل الخلق واعلمهم بربه صلى الله عليه وسلم : « اللهم انى اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك » وثبت في صحيح مسلم وغيره : انه كان يقول هذا في سجوده . وقد روى الترمذي وغيره : انه كان يقوله في قنوت الوتر « وان كان في هذا الحديث نظر فالأول صحيح ثابت

فصل

واما سؤال السائل : هل هو جوهر او عرض ؟

فلفظ « الجوهر » فيه اجمال ، ومعلوم انه لم يرد بالسؤال الجوهر في اللغة مع انه قد قيل إن لفظ « الجوهر » ليس من لغة العرب وانه بمعرب ، وإنما اراد السائل الجوهر في الاصطلاح من تقسيم الموجودات الى جوهر وعرض .

وهؤلاء منهم من يريد بالجوهر المتحيز ، فيكون الجسم المتحيز عندهم
جوهرأ ، وقد يريدون به الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ .

والعقلاء متنازعون في إثبات هذا ؛ وهو أن الأجسام هل هي مركبة من
الجواهر المفردة ؟ أم من المادة والصورة ؟ أم ليست مركبة لا من هذا ولا من
هذا على ثلاثة أقوال ؛

أصحها « الثالث » أنها ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ، ولا من
المادة والصورة ، وهذا قول كثير من طوائف أهل الكلام كالمشائية
والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية ، وهو قول جمهور
الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وغيرهم ، بل هو قول أكثر العقلاء كما قد
بسط في موضعه .

والقائلون بأن لفظ « الجوهر » يقال على المتحيز متنازعون : هل يمكن
وجود جوهر ليس بمتحيز ؟ ثم هؤلاء منهم من يقول : كل موجود فاما
جوهر واما عرض ، ويدخل الموجود الواجب في مسمى الجوهر ، ومن هؤلاء
من يقول : كل موجود فاما جسم او عرض ، ويدخل الموجود الواجب في
مسمى الجسم ، وقد قال بهذا وبهذا طائفة من نظار المسلمين وغيرهم ،
ومن المتفلسفة والنصارى من يسميه جوهرأ ولا يسميه جسما ، وحكى عن
بعض نظار المسلمين أنه يسميه جسما ولا يسميه جوهرأ ، إلا أن الجسم عنده

هو المشار إليه او القائم بنفسه ؛ والجوهر عنده هو الجوهر الفرد .

ولفظ « العرض » في اللغة له معنى ، وهو ما يعرض ويزول كما قال تعالى :
(يأخذون عرض هذا الأدنى) وعند اهل الاصطلاح الكلامي قد يراد
بالعرض ما يقوم بغيره مطلقاً ، وقد يراد به ما يقوم بالجسم من الصفات ، ويراد به
في غير هذا الاصطلاح امور اخرى .

ومعلوم ان مذهب السلف والأئمة وعامة اهل السنة والجماعة اثبات صفات
الله ، وان له علماً وقدرة وحياة وكلاماً ، ويسمون هذه الصفات ، ثم منهم
من يقول : هي صفات وليست اعراضاً ؛ لأن العرض لا يبقى زمانين وهذه
باقية ، ومنهم من يقول بل تسمى اعراضاً لان العرض قد يبقى ، وقول من
قال : ان كل عرض لا يبقى زمانين قول ضعيف ، واذا كانت الصفات الباقية
تسمى اعراضاً جاز ان تسمى هذه اعراضاً ؛ ومنهم من يقول : انا لا اطلق
ذلك ، بناء على ان الاطلاق مستنده الشرع .

والناس متنازعون هل يسمى الله بما صح معناه في اللغة والعقل والشرع ،
وإن لم يرد باطلاقه نص ولا اجماع ، ام لا يطلق إلا ما اطلق نص او اجماع ، على
قولين مشهورين .

وعامة النظار يطلقون ما لا نص في اطلاقه ولا اجماع كلفظ القديم والذات

ونحو ذلك ، ومن الناس من يفصل بين الأسماء التي يدعى بها ، وبين ما ينجر به عنه للحاجة ، فهو سبحانه إنما يدعى بالأسماء الحسنی كما قال : (والله الأسماء الحسنی فادعوه بها)

وأما إذا احتيج إلى الإخبار عنه مثل أن يقال : ليس هو بقديم ولا موجود ولا ذات قائمة بنفسها ، ونحو ذلك ، فقل في تحقيق الإثبات بل هو سبحانه قديم موجود وهو ذات قائمة بنفسها ، وقيل ليس بشيء ، فقل بل هو شيء فهذا سائغ ، وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح كقول القائل : يا شيء إذ كان هذا لفظاً يعم كل موجود ، وكذلك لفظ « ذات وموجود » ونحو ذلك؛ إلا إذا سمي بالموجود الذي يجده من طلبه كقوله : (ووجد الله عنده) فهذا انحص من الموجود الذي يعم الخالق والمخلوق .

إذا تبين هذا، فالنفس – وهي الروح المدبرة لبدن الإنسان – هي من باب ما يقوم بنفسه التي تسمى جوهرًا وعينًا قائمة بنفسها ، ليست من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها .

وأما التعبير عنها بلفظ « الجوهر » « والجسم » ففيه نزاع بعضه اصطلاحی وبعضه معنوي . فمن عني بالجوهر القائم بنفسه فهي جوهر ، ومن عني بالجسم ما يشار إليه وقال انه يشار إليها فهي عنده جسم ، ومن عني بالجسم المركب

من الجواهر المفردة او المادة والصورة فبعض هؤلاء قال انها جسم ايضاً ، ومن
عنى بالجواهر المتحيز القابل للقسمة فمنهم من يقول انها جوهر ، والصواب انها
ليست مركبة من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة ، وليست من جنس
الاجسام المتحيزات المشهودة المعهودة ، واما الاشارة إليها فانه يشار إليها
وتصعد وتنزل وتخرج من البدن وتسل منه ، كما جاءت بذلك النصوص ودلت
عليه الشواهد العقلية .

فصل

واما قول القائل . اين مسكنها من الجسد ؟

فلا اختصاص للروح بشيء من الجسد ، بل هي سارية في الجسد كما
تسري الحياة التي هي غرض في جميع الجسد ، فان الحياة مشروطة بالروح ،
فاذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة ، وإذا فارقت الروح فارقت الحياة .

فصل

واما قوله : اين مسكن العقل فيه ؟

فالعقل قائم بنفس الانسان التي تعقل ، واما من البدن فهو متعلق بقلبه
كما قال تعالى : (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)
وقيل لابن عباس : بماذا نلت العلم : قال : « بلسان سؤال وقلب عقول »
لكن لفظ « القلب » قد يراد به المضغة الصنوبرية الشكل التي في الجانب
الأيسر من البدن ، التي جوفها علقة سوداء ، كما في الصحيحين عن النبي صلى
الله عليه وسلم : « ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد ، وإذا
فسدت فسدت لها سائر الجسد » . وقد يراد بالقلب باطن الانسان مطلقاً ، فان
قلب الشيء باطنه ، كقلب الخنطة واللوزة والجوزة ونحو ذلك ، ومنه سمي
القلب قلباً لأنه اخرج قلبه وهو باطنه ، وعلى هذا فاذا اريد بالقلب هذا
فالعقل متعلق بدماعه ايضاً ، ولهذا قيل : ان العقل في الدماغ ، كما يقوله كثير
من الاطباء ، ونقل ذلك عن الامام احمد ، ويقول طائفة من اصحابه : ان اصل
العقل في القلب ، فاذا كمل انتهى الى الدماغ .

والتحقيق ان الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف

من العقل به يتعلق بهذا وهذا ، لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ ، ومبدأ الارادة في القلب .

والعقل يراد به العلم ، ويراد به العمل ، فالعلم والعمل الاختياري اصله الارادة ، واصل الارادة في القلب ، والمريد لا يكون مريداً إلا بعد تصور المراد ، فلا بد ان يكون القلب متصوراً ، فيكون منه هذا وهذا ، ويبتدىء ذلك من الدماغ ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ ، فنه المبتدأ وإليه الانتهاء ، وكلا القولين له وجه صحيح . وهذا مقدار ما وسعته هذه لاوراق والله اعلم .

سئل الشيخ رحمه الله

أيما افضل العلم . او العقل ؟

فأجاب :

ان اريد بالعلم علم الله تعالى الذي أنزله الله تعالى وهو الكتاب كما قال تعالى : (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) فهذا افضل من عقل الانسان ؛ لأن هذا صفة الخالق والعقل صفة المخلوق ، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق .

وان اريد بالعقل ان يعقل العبد امره ونهيه ، فيفعل ما امر به ويترك ما نهى عنه ، فهذا العقل يدخل صاحبه به الجنة . وهو أفضل من العلم الذي لا يدخل صاحبه به الجنة . كمن يعلم ولا يعمل . وان اريد العقل الغريزة التي جعلها الله في العبد التي ينال بها العلم والعمل ، فالذي يحصل به افضل ؛ لأن العلم هو المقصود به ، وغريزة العقل وسيلة إليه . والمقاصد افضل من وسائلها .

وان اريد بالعقل العلوم التي تحصل بالغريزة فهذه من العلم فلا يقال : أيما

افضل العلم او العقل ، ولكن يقال ايما افضل هذا العلم او هذا العلم ، فالعلوم بعضها افضل من بعض ، فالعلم بالله افضل من العلم بخلقه ، ولهذا كانت آية الكرسي افضل آية في القرآن ؛ لأنها صفة الله تعالى . وكانت : (قل هو الله احد) تعدل ثلث القرآن ، لأن القرآن «ثلاثة اثلاث» : ثلث توحيد ، وثلث قصص ، وثلث امر ونهي . وثلث التوحيد افضل من غيره .

والجواب في هذه المسألة مسألة العلم والعقل ، لا بد فيه من التفصيل ؛ لأن كل واحد من الاسمين يحتمل معان كثيرة ، فلا يجوز إطلاق الجواب بلا تفصيل ، ولهذا كثر النزاع فيها لمن لم يفصل ، ومن فصل الجواب فقد اصاب . والله اعلم .

وقال سُبْحَ الإسْلَام

العالم العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن نيمية الحراني
قدس الله روحه ونور ضريحه :

فصل

ثم إن الله سبحانه وتعالى خلق القلب للإنسان يعلم به الأشياء ، كما خلق له العين يرى بها الأشياء ، والاذن يسمع بها الأشياء ، كما خلق له سبحانه كل عضو من أعضائه لأمر من الأمور ، وعمل من الأعمال . فاليد للبطش ، والرجل للسعي ، واللسان للنطق ، والفم للذوق ، والأنف للشم ، والجلد للمس ، وكذلك سائر الأعضاء الباطنة والظاهرة .

فاذا استعمل الإنسان العضو فيما خلق له واعد لأجله . فذلك هو الحق القائم والعدل الذي قامت به السموات والارض ، وكان ذلك خيراً وصلاحاً لذلك العضو ولربه وللشيء الذي استعمل فيه ، وذلك الإنسان الصالح

هو الذي استقام حاله و (اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) .

وإذا لم يستعمل العضو في حقه بل ترك بطلاً فذلك خسران ، وصاحبه مغبون ، وإن استعمل في خلاف ما خلق له فهو الضلال والهلاك ، وصاحبه من الذين بدلوا نعمة الله كفراً .

ثم ان سيد الاعضاء ورأسها هو القلب : كما سمي قلباً . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن في الجسد مضغة إذا صلحت صالح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « الاسلام علانيه والايمان في القلب ثم اشار بيده الى صدره وقال الا إن التقوى ها هنا الا إن التقوى ها هنا » .

وإذا قد خلق القلب لان يعلم به فتوجهه نحو الاشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر ، كما ان اقبال الاذن على الكلام ابتغاء سماعه هو الاصغاء والاستماع ، وانصراف الطرف الى الاشياء طلباً لرؤيتها هو النظر . فالفكر للقلب ، كالاصغاء للأذن ، ومثله نظر العينين فيما سبق ، وإذا علم ما نظر فيه فذاك مطلوبه . كما ان الاذن كذلك إذا سمعت ما اصغت إليه ، او العين إذا ابصرت ما نظرت إليه . وكم من ناظر مفكر لم يحصل العلم ولم ينله كما انه كم من ناظر إلى الهلال لا يبصره ومستمع إلى صوت لا يسمعه .

وعكسه من يؤتى علماً بشيء لم ينظر فيه ولم تسبق منه إليه سابقة تفكير فيه ، كمن فاجأته رؤية الهلال من غير قصد إليه أو سمع قولاً من غير أن يصني إليه ، وذلك كله لا لأن القلب بنفسه يقبل العلم ، وإنما الأمر موقوف على شرائط واستعداد قد يكون فعلاً من الانسان فيكون مطلوباً ، وقد يأتي فضلاً من الله فيكون موهوباً .

فصلاح القلب وحقه والذي خلق من أجله هو ان يعقل الأشياء ، لا أقول أن يعلمها فقط ؛ فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلاً له ، بل غافلاً عنه ملتغياً له ، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه وبعيه ويثبت في قلبه ، فيكون وقت الحاجة إليه غنياً فيطابق عمله قوله ، وباطنه ظاهره ، وذلك هو الذي أوتي الحكمة . (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) . وقال أبو البردا : إن من الناس من يؤتى علماً ولا يؤتى حكماً ، وإن شداد بن أوس ممن أوتي علماً وحكماً .

وهذا مع ان الناس متباينون في نفس عقولهم الأشياء من بين كامل وناقص ، وفيما يعقلونه من بين قليل وكثير ، وجليل ودقيق ، وغير ذلك .

ثم هذه الأعضاء الثلاثة هي امهات ما ينال به العلم ويترك أعنى العلم الذي يتميز به البشر عن سائر الحيوانات دون ما يشاركها فيه ، من الشم والذوق

واللمس ، وهنا يدرك به ما يحب ويكره وما يميز به بين من يحسن إليه ومن يسيء إليه الى غير ذلك . قال الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) وقال : (ثم سواء ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون) وقال : (ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً) وقال : (وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة) وقال : (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) .

وقال فيما لكل عضو من هذه الاعضاء من العمل والقوة : (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها) .

ثم ان العين تقصر عن القلب والأذن ، وتفارقهما في شيء وهو انها إنما يرى صاحبها بها الأشياء الحاضرة والامور الجسدية مثل الصور والاشخاص فأما القلب والأذن فيعلم الانسان بهما ما غاب عنه وما لا مجال للبصر فيه من الاشياء الروحية ، والمعلومات المغنوية ، ثم بعد ذلك يفترقان : فالقلب يعقل الاشياء بنفسه إذ كان العلم هو غذاءه وخاصيته ، اما الأذن فانها تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب ، فهي بنفسها إنما تحمل القول والكلام ، فاذا وصل ذلك إلى القلب اخذ منه ما فيه من العلم ، فصاحب العلم في حقيقة الامر هو القلب ، وإنما سائر الاعضاء حجة له توصل إليه من الاخبار والم

يكن ليأخذه بنفسه ، حتى ان من فقد شيئاً من هذه الاعضاء فانه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه .

فالاصم لا يعلم ما في الكلام من العلم ، والضرير لا يدري ما تحتوي عليه الاشخاص من الحكمة البالغة ، وكذلك من نظر الى الاشياء بغير قلب او استمع الى كلمات اهل العلم بغير قلب فانه لا يعقل شيئاً ؛ فمدار الامر على القلب ، وعند هذا تستبين الحكمة في قوله تعالى : (افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها ؟) حتى لم يذكر هنا العين كما في الآيات السوابق ، فان سياق الكلام هنا في امور غائبة ، وحكمة معقولة من عواقب الامور لاجال لنظر العين فيها ، ومثله قوله : (ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون) وتبين حقيقة الامر في قوله : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او التي السمع وهو شهيد) .

فان من يؤتى الحكمة وينتفع بالعلم على منزلتين اما رجل رأى الحق بنفسه فقبله فاتبعه ولم يحتج إلى من يدعوه إليه ، فذلك صاحب القلب ؛ او رجل لم يعقله بنفسه بل هو محتاج إلى من يعلمه ويبينه له ويعظه ويؤدبه ، فهذا اصغى ف : (القى السمع وهو شهيد) . اي حاضر القلب ليس بغائبه . كما قال مجاهد : او تى العلم وكان له ذكرى .

ويتبين قوله : (ومنهم من يستمع اليك افأنت تسمع الصم ولو كانوا لا

يعقلون ؟ ومنهم من ينظر اليك افأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون؟)
وقوله : (ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه وفي
آذانهم وقراً) .

ثم إذا كان حق القاب ان يعلم الحق فان الله هو الحق المبين ، (فذاكم
الله ربكم الحق فاذا بعد الحق الا الضلال) إذ كان كل ما يقع عليه لمحة ناظر
او يجول في لفظة خاطر ، فالله ربه ومنشئه وفاطره ومبدئه لا يحيط علما إلا
بما هو من آياته البينة في ارضه وسماؤه . واصدق كلمة قالها الشاعر كلمة ليبد:

الاكل شيء ما خلا الله باطل .

اي ما من شيء من الأشياء إذا نظرت اليه من جهة نفسه إلا وجدته الى العدم
وما هو فقير الى الحي القيوم ، فاذا نظرت اليه وقد تولته يد العناية بتقدير من
أعطى كل شيء خلقه ثم هدى رأيته حينئذ موجوداً مكسوفاً حلل الفضل
والاحسان ، فقد استبان ان القلب إنما خلق لذكر الله سبحانه ، ولذلك قال
بعض الحكماء المتقدمين من اهل الشام — اظنه سليمان الخواص رحمه الله —
قال: الذكر للقلب بمنزلة الغذاء للجسد ، فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم
فكذلك القلب لا يجد حلاوة الذكر مع حب الدنيا . او كما قال .

فاذا كان القلب مشغولاً بالله ، عاقلاً للحق ، متفكراً في العلم ، فقد

وضع في موضعه كما أن العين إذا صرفت الى النظر في الأشياء فقد وضعت في موضعها ، اما إذا لم يصرف إلى العلم ولم يوع فيه الحق فقد نسي ربه ، فلم يوضع في موضع بل هو ضائع ولا يحتاج ان نقول قد وضع في موضع غير موضعه ، بل لم يوضع اصلاً . فان موضعه هو الحق ، وما سوى الحق باطل ، فاذا لم يوضع في الحق لم يبق إلا الباطل ، والباطل ليس بشيء أصلاً ، وما ليس بشيء احرى ان لا يكون موضعاً .

والقلب هو نفسه لا يقبل الا الحق ، فاذا لم يوضع فيه فانه لا يقبل غير ما خلق له . (سنة الله) (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) وهو مع ذلك ليس بمتروك مخلى فانه لا يزال في أودية الأفكار وأقطار الأمانى لا يكون على الحال التي تكون عليها العين والاذن من الفراغ والتخلي ، فقد وضع في غير موضع لا مطلق ولا معلق ، موضوع لا موضع له . وهذا من العجب فسبحان ربنا العزيز الحكيم ، وإنما تنكشف الانسان هذه الحال عند رجوعه إلى الحق ، اما في الدنيا عند الانابة ، او عند المنقلب إلى الآخرة ، فيرى سوء الحال التي كان عليها ، وكيف كان قلبه ضالاً عن الحق . هذا اذا صرف في الباطل .

فأما لو ترك وحاله التي فطر عليها فارغاً عن كل ذكر خالياً عن كل فكر فقد كان يقبل العلم الذي لا جهل فيه ، ويرى الحق الذي لا ريب فيه ، فيؤمن بربه وينيب إليه ، فان كل مولود يولد على الفطرة قابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء لا يحس فيها من جدع

(فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) ، وإنما يحول بينه وبين الحق في غالب الحال شغله بغيره من فتن الدنيا ، ومطالب الجسد ، وشهوات النفس ، فهو في هذه الحال كالعين الناضرة إلى وجه الأرض لا يمكنها ان ترى مع ذلك الهلال ، او هو يميل إليه فيصده عن اتباع الحق ، فيكون كالعين التي فيها قذى لا يمكنها رؤية الأشياء .

ثم الهوى قد يعترض له قبل معرفة الحق فيصده عن النظر فيه ، فلا يتبين له الحق كما قيل : حبك الشيء يعمي ويصم . فيبقى في ظلمة الأفكار وكثيراً ما يكون ذلك عن كبريمعنه عن ان يطلب الحق ، (فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون)

وقد يعرض له الهوى بعد ان عرف الحق فيجحدده ويعرض عنه ، كما قال ربنا سبحانه فيهم : (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلاً وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً)

ثم القلب للعلم كالاناء للماء ، والوعاء للعسل ، والوادي للسيل . كما قال تعالى : (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها) الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث اصاب ارضاً : فكانت منها طائفة قبلت الماء ، فأنبتت الكلاء ، والعشب الكثير ،

وكانت منها اجادب أمسكت الماء فسقى الناس وزرعوا . واصاب منها طائفة
انما قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه
ما ارسلت به ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت
به « وفي حديث كميل بن زياد عن علي رضي الله عنه قال : القلوب اوعية
فخيرها اوعاها . وبلغنا عن بعض السلف قال : القلوب آنية الله في ارضه ،
فأجها الى الله تعالى أرقها واصفاها . وهذا مثل حسن فان القلب إذا كان
رقيقاً ليناً كان قبوله للعلم سهلاً يسيراً ورسخ العلم فيه وثبت واثر ، وان كان
قاسياً غليظاً كان قبوله للعلم صعباً عسيراً .

ولا بد مع ذلك ان يكون زكياً صافياً سليماً ، حتى يزكو فيه العلم وبثمر
ثمراً طيباً ، والا فلو قبل العلم وكان فيه كدر وخبث افسد ذلك العلم ، وكان
كالدغل في الزرع ان لم يمنع الحب من ان ينبت منعه من ان يزكو وبطيب ،
وهذا بين لأولي الأبصار .

و (تلخيص هذه الجملة) انه اذا استعمل في الحق فله وجهان :

(وجه) مقبل على الحق ، ومن هذا الوجه يقال له : وعاء وانه ؛ لأن
ذلك يستوجب ما يوعى فيه ويوضع فيه ، وهذه الصفة صفة وجود وثبوت .

(وجه) معرض عن الباطل ، ومن هذا الوجه يقال له : زكي وسليم

وطاهر ؛ لأن هذه الأسماء تدل على عدم الشر وانتفاء الخبث والدغل ، وهذه الصفة صفة عدم ونقي .

وبهذا يتبين انه اذا صرف إلى الباطل فله وجهان كذلك .

(وجه الوجود) ، انه منصرف إلى الباطل مشغول به .

و(وجه العدم) انه معرض عن الحق غير قابل له ، وهذا يبين من البيان والحسن والصدق ما في قوله :

إذا ما وضعت القلب في غير موضع

بغير إناء فهو قلب مضيع

فانه لما اراد ان يبين حال من ضيع قلبه فظلم نفسه بان اشتغل بالباطل وملاً به قلبه حتى لم يبق فيه متسع للحق ولا سبيل له إلى الولوج فيه ذكر ذلك منه ، فوصف حال هذا القلب بوجهيه ، ونعته بمذهبيه ، فذكر اولاً وصف الوجود منه فقال :

إذا ما وضعت القلب في غير موضع .

يقول إذا شغلته بما لم يخلق له فصرفته إلى الباطل حتى صار موضوعاً فيه . ثم الباطل على منزلتين :

(أحداها) تشغل عن الحق ولا تعانده مثل الأفكار والهموم التي في علائق
الدنيا وشهوات النفس .

و(الثانية) تعاند الحق وتصد عنه مثل الآراء الباطلة ، والأهواء المردية من
الكفر والنفاق والبدع وشبه ذلك ، بل القلب لم يخلق الا لذكر الله فما
سوى ذلك فليس موضعاً له .

ثم ذكر « ثانياً » وصف العدم فيه ، فقال بغير إناء ، ثم يقول : إذا
وضعت بغير إناء ضيعته ، ولا إناء معك كما تقول حضرت المجلس بلا محبرة
فالكلمة حال من الواضح . لا من الموضوع والله اعلم .

وبيان هذه الجملة - والله اعلم - انه يقول إذا ما وضعت قلبك في غير
موضع فقد شغل بالباطل ، ولم يكن معك إناء بوضع فيه الحق ، وينزل إليه
الذكر والعلم الذي هو حق القلب ، فقلبك إذا مضى ضيعته من وجهي
التضييع ، وان كانا متحدين من جهة أنك وضعت في غير موضع ، ومن جهة
انه لا إناء معك يكون وعاء للحق الذي يجب ان يعطاه ؛ كما لو قيل للملك قد
اقبل على اللهو : إذا اشتغلت بغير المملكة وليس في المملكة من يدبرها
فهو ملك ضائع ، لكن الإناء هنا هو القلب بعينه ، وإنما كان ذلك كذلك
لأن القلب لا ينوب عنه غيره فيما يجب ان يوضع فيه (ولا تزر وازرة
وزر اخرى) .

وإنما خرج الكلام في صورة اثنين بذكر نعتين لشيء واحد ، كما جاء نحوه في قوله تعالى : (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) قال قتادة والريبع : هو القرآن : فرق فيه بين الحلال والحرام ، والحق والباطل ، وهذا لأن الشيء الواحد إذا كان له وصفان كبيران فهو مع وصف واحد كالشيء الواحد ومع الوصفين بمنزلة الاثنين ، حتى لو كثرت صفاته لتنزل بمنزلة اشخاص ، ألا ترى ان الرجل الذي يحسن الحساب والطب يكون بمنزلة حاسب وطبيب والرجل الذي يحسن التجارة والبناء بمنزلة تاجر وبناء .

والقلب لما كان يقبل الذكر والعلم فهو بمنزلة الاناء الذي يوضع فيه الماء وإنما ذكر في هذا البيت الاناء من بين سائر اسماء القلب ؛ لأنه هو الذي يكون رقيقاً وصافياً ، وهو الذي يأتي به المستطعم المستغطي في منزلة البائس الفقير . ولما كان ينصرف عن الباطل فهو زكي وسليم ، فكأنه اثنان .

وليتبين في الصورة ان الاناء غير القلب ، فهو يقول :

إذا وضعت قلبك في غير موضع .

وهو الذي يوضع فيه الذكر والعلم ، ولم يكن معك اناء يوضع فيه المطلوب فمثلك مثل رجل بلغه ان غنياً يفرق على الناس طعاماً وكان له زبديّة

او سكرجة فتركها ، ثم اقبل يطلب طعاماً ، فقيل له : هات انا نعطيك طعاماً ، فأما إذا اتيت وقد وضعت زبدتك - مثلاً - في البيت وليس معك انا نعطيك فلا تأخذ شيئاً فرجعت بخفي خنين .

وإذا تأمل من له بصيرة بأساليب البيان وتصاريف اللسان وجد موقع هذا الكلام من العربية والحكمة كليهما موقعاً حسناً بليغاً ، فان نقيض هذه الحال المذكورة ان يكون القلب مقبلاً على الحق والعلم والذكر معرضاً عن غير ذلك ، وتلك هي الحنيفة ملة ابراهيم عليه السلام فان الحنف هو اقبال القدم وميلها إلى اختها فالحنف الميل عن الشيء بالاقبال على آخر ؛ فالدين الحنيف هو الاقبال على الله وحده والاعراض عما سواه . وهو الاخلاص الذي ترجمته كلمة الحق ، والكلمة الطيبة : « لا إله إلا الله »

اللهم ثبتنا عليها في الدنيا والآخرة ولا حول ولا قوة إلا بالله . وهذا آخر ما حضر في هذا الوقت . والله اعلم وصلى الله على محمد .

آخر المجلد التاسع

فهرس المجلد التاسع

صفحة	الموضوع
• ٨٢ -	« ما تقولون في المنطق ؟ وهل من قال إنه فرض كفاية مصيب أم مخطيء ؟ » « نقض المنطق »
٥	القول بأنه فرض كفاية وأن من ليس له خبرة به فليس له ثقة بعلمومه : فى غاية الفساد
٦ - ١٠	أحسن ما يحمل عليه كلام القائل ، لا يصح نسبة وجوبه الى الشريعة ولا الى الحذاق من أهله
٦ - ١٠	دم علماء المسلمين وأئمة الدين للمنطق وأهله ، وسبب ذلك ، قد يستجهل أهله من لم يشركهم فى علمهم وان كان أحسن إيماناً منهم
٨ - ١٠	ربما يحصل لبعضهم إيمان ونفاق من هذه الطريق ، حد علم المنطق ، وهل هو عديم الفائدة ؟
١٠	جعل المنطقيون الاقبسة خمسة : البرهاني ، والخطابي ، والجدلي ، والشعرى ، والمنطقي لسوفسطائى ، حدود الثلاثة الاول
١١	قول بعضهم فى المشهورات هى المقبولات ألزمنهم اياها الحجة
١١ ، ١٢	من قال من المصنفين فى المنطق : الخطابي ما يفيد الظن ، والبرهاني ما يفيد العلم فلم يعرف مقصودهم ولا قال حقاً
١٢ ، ١٣	قد يمثلون المشهورات المقبولات التى ليست علمية بقولهم ...
١٣	غاطوا فى قولهم : ان البديهة والفطرة قد تحكم بما ينبىء لها بالقياس فساد
١٤ ، ١٥	متقدموهم لم يذكروا المقدمات المختلفة من الانبياء انما ذكر ذلك متأخروهم فجعلوا علوم الانبياء من الامور الحدسية
١٥	المتكلمون المنطقيون يقولون يعلم بهذا القياس ثبوت الصانع وقدمه وجواز ارسال الرسل وتأبيدهم
١٥ ، ١٦	أهل الملل متفقون على جنس النبوات ، لكن بعضهم آمن ببعض وكفر ببعض

الموضوع	صفحة
من العلوم ما ليس لمنطقهم طريق اليها ، ومن ذلك علم النبوات	١٦ ، ١٧
اتفاقهم على أن المنطق لا يفيد الامور الكلية في الذهن	١٧
يطعنون في قياس التمثيل وهو ابلغ في افادة العلم من قياس	١٨ ، ١٩
الشمول ، السهروردي والقراطة ونحوهم استمدوا فلسفتهم من	
الروم والفرس	
كل من الاقيسة يتبع مقدماته ، قياس التعليل	١٩ ، ٢٠
دعواهم أن قياس الشمول لا يفيد العلم غلط	٢٠
اهل العلوم الرياضية والطبيعية والطبية مستغنون عن صناعة	٢٠ ، ٢١
المنطق	
غالب « علم ما بعد الطبيعة » علم بأحكام ذهنية ، والحق فيه نزر ،	٢٢ ، ٢٣
وليس على أكثره قياس منطقي	
٢٨ - ٢٦ لا يوجد احد من اهل الارض حقق علما من العلوم	٢٣ ، ٢٦
بصناعتهم حتى في الامور الخلقية والعملية ، ورثة الانبياء اجل من	
أن يلتفتوا الى المنطق	
الخائفون في العلوم من اهل هذه الصناعة اكثر الناس	٢٣ ، ٢٤
شدة واضطرابا	
ادخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة تطويل بدون جدوى	٢٤
علم المنطق من حشو الكلام ، من قد يستفيد من المنطق	٢٤ ، ٢٥
المسلمون هذبوا علوم الاوائل ، من وضع صناعة المنطق ، حكمتهم	٢٦
قسمان نظرية وعملية ، اهل المنطق بين الامم	
جميع ما يأمر به اهل المنطق من العلوم والاخلاق والاعمال لا تكفى	٢٨ - ٣٤
في النجاة من عذاب الله ، ولا يحصل بها نعيم الآخرة	
٢٢ الرسل جميعهم أمروا بعبادة الله وحده ، التوحيد والايمان	٢٩ ، ٣٠
بالرسل والايمان باليوم الآخر متلازمة	
الرسل بلقت رسالة الله وبشرت وأنذرت جميع الاشقياء باليوم	٣٠ - ٣٢
الآخر ، الرسالة عمث بنى آدم	
جميع الرسل لهم أعداء ، مخالفة الرسل وترك الايمان بالآخرة متلازما	٣٣
ليس في حكمتهم الامر بعبادة الله وحده ، كل شرك في العالم انما	٣٤
حدث برأى جنسهم ، سبب ذلك	
توحيد هؤلاء ، توحيد الرسل ، ليس لاولئك كلام معروف فسى	٣٥
الانبياء ، أحسنهم قولا في المعاد ، هؤلاء أضلوا بشبهاتهم كثيرا من	
المنتسبين الى الملل	
الصواب مما يذكرونه من العلوم النظرية منفعته في الدنيا	٣٦

الموضوع	صفحة
أساطين الفلاسفة صرحوا بأن العلوم الالهية لا سبيل فيها السى اليقين ، مخالفتهم للرسل	٣٦
أهل الملل والعلم قد يعارضون الرسل وقد يتابعونهم	٣٨ - ٤١
ذكر فى القرآن ما فى المنتسبين الى اتباع الرسل من العلماء والملوك من النفاق والضلال ، تفسير « يصلون »	٤١ ، ٤٢
فصل فى وصف جنس كلام أهل المنطق	٤٢
كلامهم منحصر فى الحدود التى تفيد التصورات والاقيسة التى تفيد التصديقات	٤٢
كلامهم لا يخلو من تكلف فى العلم أو القول ،	٤٢
زعمهم أن الحدود التى يذكرونها تفيد تصور الحقائق ، أو التصورات لا تحصل الا بالحدود ، أو الحدود المركبة لا تكون الا للانواع الحركية من الجنس والفصل	٤٣ ، ٤٤
ملخص المنطق ، ما دخل على كثير من الناس بسببه من الخطأ والضلال يتبين من وجوه (١) قولهم أن التصور الذى ليس ببديهي لا ينال الا بالحد	٤٤
(٢) أنهم لم يسلم لهم الى الآن حـد لشيء (٣) أن المتكلمين بالحدود طائفة قليلة فى بنى آدم والمصنفون غير محتاجين اليها	٤٥ ، ٤٦
(٤) أن الله جعل لابن آدم من الطرق ما يعرف به الاشياء ـ بلون الحد القولى	٤٧
(٥) أن الحدود أقوال كلية لا يمنع تصور معناها من وقوع الشركة فيها	٤٨
(٦) أن الحد من باب الانفاذ فيحتاج الى أن يسبغه التصور	٤٩
(٧) أن الحد المميز بين المحتود وغيره ، فأما تصور الحقيقة فلا	٤٩
(٨) أن الحس يفيد تصور الحقيقة تصورا مطلقا وأما عمومها وخصوصها فهو من حكم العقل	٥٠ ، ٥١
(٩) أن العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق ، لكن جعل بعضها ذاتيا وبعضها لازما باطل	٥٢
(١٠) أن يقال : كون الذهن لا يعقل هذا الا بعـه هذا ان كان... الخ	٥٣ ، ٥٤
(١١) قولهم ان الحقيقة مركبة من الجنس والفصل... الخ	٥٥ ، ٥٦
(١٢) أن الصفات الذاتية قد تعلم ولا يتصور بها كنه الحدود	٥٧
(١٣) أن الحد اذا كان له جزءان فلا بد لجزئيه من تصور	٥٧
(١٤) أن الحدود لا بد فيها من التمييز ، وكلما قلت الافراد كسان التمييز أيسر	٥٨
(١٥) ان الله علم آدم الاسماء كلها وقد ميز كل مسمى باسم يدل	٥٨ - ٥٩

صفحة	الموضوع
	على ما يفصله من الجنس المشترك ويخصه ٠٠ الخ ومعرفة حدود الاسماء واجبة
٦٠ - ٦٣	(١٦) ما يرينون بالصفات الذاتية المشتركة والمختصة
٦٧ - ٦٩	الكلام فى القياس فى مقامين
	(١) فى القياس المطلق الذى جعلوه ميزان العلوم وحرروه فى المنطق
	(٢) فى جنس الاقيسة التى يستعملونها فى العلوم ، الكلام على المقام الاول
٦٨ ، ٦٩	من القياس ما لا يحتاج الى تعلم ، من تقسيم القياس ما هو حق
٦٩ ، ٧٠	والمقصود هنا ذكر وجوه (١) أن القياس المذكور لا يفيد علما الا بواسطة قضية كلية موجبة
٧٠ ، ٧١ - ٧٥	٧٥ مبادئ القياس البرهاني : هى الحسيات ، والعقلييات ، والبديهييات ، والمتواترات ، والمجربات . معنى ذلك ، وما اخطاوا فيه الوجه الثانى أنه يعلم بالمنطق أمور معينة جزئية تعلم بغيره أجود مما تعلم به
٧٨	الوجه الثالث أن يقال : اذا كان لا بد فى القياس من قضية كلية والحس لا يدرك الكلليات وانما تدرك بالعقل ٠٠ الخ فلا بد من قضايا كلية تعقل بلا قياس
٧٩	الوجه الرابع أن نقول هب أن صورة القياس المنطقى ومادته تفيد علوما كلية لكن من أين يعلم أن ما ليس ببديهى من التصورات والتصديقات لا يعلم الا بالحد والقياس
٨٠ ، ٨١	الوجه الخامس أنه من أين لهم أن اليقين لا يحصل بغير المبادئ التي جعلوها مفيدة له
٨٢ - ٢٥٥	« مختصر نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان »
٨٢	خطبة المؤلف ، وسبب تأليفه فى الرد على المنطقيين ، سبب فساد قولهم فى الالهيات هو غلطهم فى المنطق
٨٣	بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه ، والقياس البرهاني ونوعه ، خلاصة الكلام فى المنطق فى أربع مقامات
٨٤ - ٨٨	المقام الاول فى قولهم ان تصور لا ينال الا بالحد والكلام عليه من وجوه
٨٤	(١) أن النافى عليه الدليل (٢) أن الحد يراد به نفس المحسود
	(٣) أن الامم تعرف علومها بدون التكلم بعد
٨٥	(٤) لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم (٥) أن تصور الماهية

صفحة	الموضوع
٨٦	انما يحصل بالحد المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة (٦) أن الحدود عندهم انما تكون للحقائق المركبة (٧) أن سامع الحد ان لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات الفاظه ودالاتها على معانيها لم يمكنه فهم الكلام
٨٦ ، ٨٧	(٨) اذا كان الحد قول الحاد فتصور المعاني لا يفتقر الى الالفاظ (٩) أن الموجودات يتصورها الانسان بحواسه وكلها غنية عن الحد (١٠) أنهم يقولون : للمعتز أن يطعن على الحد بالنقض (١١) أنهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديها
٨٨ - ٩٩	المقام الثاني في رد قولهم : « الحد يفيد تصور الاشياء »
٩١ ، ٩٢	الدليل على أن الحدود لا تقيّد تصوير الحقائق من وجوه (١) أن الحد مجرد قول الحاد (٢) أنهم يقولون الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل . وانما يمكن ابطاله بالنقض والمعارضة
٩٢	(٣) أن يقال لو كان الحد مفيدا لتصور المحدود لم يحصل الا بعد العلم بصحة الحد
٩٣ ، ٩٤	(٤) أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية والعرضية مع أن المحدود لا يتصور بالحد
٩٤ ، ٩٥	فائدة الحدود
٩٦ ، ٩٧	(٥) أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة فيمتنع أن تعلم بالحد
٩٧ ، ٩٨	(٦) أن يقال المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد العام وهذا مبني على أصلين فاسدين (١) قولهم ان الماهية لها سبقة ثابتة فسي الخارج غير وجودها
٩٩	الاصل الثاني تفريقهم بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له
٩٩ ، ١٠٠	قولهم ان الذاتي يتقدم بصورة في الذهن باطل من وجهين (١) (٢)
١٠٠ ، ١٠١	(٧) أن يقال : هل يشترطون في الحد وكونه يفيد تصور الحقيقة أن تتصور جميع صفاته أم لا ؟
١٠١	(٨) أن اشتراطهم ذكر الفصول اميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي غير ممكن
١٠١ ، ١٠٢	(٩) أن فيما قالوه دورا فلا بد (١٠) أنه حصل بينهم في هذا باب نزاع لا يمكن فصله
١٠٢ ، ١٠٣	فصل قولهم انه لا يعلم شيء من الماهيات بالقياس الذي ذكره تفاوت الناس في سرعة التصور وجوته
١٠٣	لا يشترط للتصديق بالماهيات والملم بالمعجزات أن يتواتر وتعلم عند كل شخص
١٠٤	

صفحة	الموضوع
١٠٤ ، ١٠٥	١٠٥ قول الفلاسفة فى الملائكة وفى الله
١٠٥ - ١٠٩	وأيضا فاذا قالوا ان العلوم لا تحصل الا بالبرهان الذى هو عندهم قياس شمولي ٥٠ الخ فيقال
١٠٩ ، ١١٠	١١٠ مما يوضح ذلك أنك لا تجد أحدا يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر ويستدل عليه بقياس برهاني الا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس
١٠٩ ، ١١٠	الرد على من قال انه لا بد فى كل علم نظرى من مقدمتين لا أكثر
١١٠ - ١١٢	ظن بعض الناس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام ليبين النتيجة بالمقدمتين على النظم المنطقى
١١٢ ، ١١٣	١١٣ مما يوضح ذلك أن القضايا الحسية لا تكون الا جزئية
١١٣	ان قيل ليس المراد العلم بالامور المعينة فان البرهان لا يفيد الا العلم بقضية كلية
١١٣ ، ١١٤	١١٤ كلياتهم فى الالهيات افسد من كلياتهم الطبيعية ، وغاية كلامهم فيها ظنون كاذبة
١١٤ ، ١١٥ ، ١٤٧ - ١٥٠	١٥٠ مما يبين أن حصول العلوم اليقينية لا يفتقر الى برهانهم
١١٥ - ١١٧	١١٧ زعمهم أن قياسهم هو الذى يفيد اليقين ، وإن ذلك القياس انما يفيد الظن
١١٧ ، ١١٨	١١٨ غلط من قال من متأخري أهل الكلام والرأى : ان العقليات ليس فيها قياس وانما القياس فى الشرعيات فقط
١١٨ ، ١١٩	١١٩ تنازع الناس فى مسمى القياس فقابل طائفة : هو حقيقة فى قياس التمثيل مجاز فى قياس الشمول ، وقالت طائفة بالعكس ، القياس فى اللفظة
١١٩ - ١٢١	١٢١ قياس الشمول ، قياس التمثيل
١٢١ ، ١٢٢	١٢٢ من جهل هؤلاء أنهم يضربون المثل فى قياس التمثيل بقول القائل. ٥٥٠ قولهم ان الحد لا يحصل بالمثال ، الحد المميز للمحدود
١٢٢ ، ١٢٣	١٢٣ فان قيل : ما ذكرتموه من كون البرهان لا بد فيه من قضية كلية صحيح
١٢٣ ، ١٢٤	١٢٤ العلوم ثلاثة الطبيعى والرياضى والالهى ، موضوع هذه العلوم ، الكلام على البرهان من وجوه (١) اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات لم يعلم به شئ من المعينات
١٢٥	(٢) أن يقال اشرف الموجودات هو واجب الوجود ووجوده معين. فاذا لم نعلم الا الكليات لم نعلمه ، وكذلك الجواهر العقلية عندهم
١٢٥ ، ١٢٦	(٣) أن تقسيمهم العلوم الى طبيعى ورياضى والهى وجعلهم الرياضى اشرف من الطبيعى والالهى اشرف من الرياضى من قلب الحقائق

- ١٢٦ ، ١٢٧ سبب جعلهم علم الهندسة مبدأ علم الهيئة ، علم الحساب والهندسة لا يحتمل النقيض
- ١٢٨ مبدأ فلسفتهم ، ظنهم أن الأعداد والملاهيّة المجردة موجودة خارج الذهن غلط ، وغلط أرسطو وأتباعه أيضا
- ١٢٨ ، ١٤١ هذا العلم لا تكمل به النفس ولا تنجو به من العذاب ، قول الغزالي وغيره في علوم هؤلاء
- ١٢٨ قد تلتذ وترتاض النفس بمعرفة هذه العلوم ، أول ما يعلم الفلاسفة أولادهم العلم الرياضي ، ما ينبغي للمرء أن يلهو به
- ١٢٩ الفلاسفة الأول كانوا يعبدون الكواكب ويننون لها الهياكل
- ١٢٩ - ١٣١ سبب وضعهم علم « الرصد » و « الهندسة » و « المنطق » ، العلم الالهي عندهم ليس له معلوم في الخارج
- ١٣١ ، ١٣٢ الوجه الرابع أن يقال : هب أن النفس تكمل بالكلية المجردة فما يدكرونه في المعلم الأعلى عندهم ليس كذلك
- ١٣٢ ليس عند أولئك إيمان بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا رسله ولا البعث ، الرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج
- ١٣٢ ، ١٣٣ كذب أولئك بما أخبرت به الرسل ، وقالوا : إن الرسل قصصوا أخبار الجمهور بما يتخيل اليهم ، ثم منهم من يقول : إن الرسل عرفت ما عرفناه ومنهم من يقول لم يكونوا يعرفون هذا
- ١٣٣ إذا علم أقل أتباع الرسل ما عند هؤلاء علم أن غاية ما عندهم جهل لا علم ، ليس في العقل ما يدل على أن شيئا من العالم قديم أزلي
- ١٣٣ ابن سينا تكلم في أشياء من الآلهيات استفادها من المسلمين لم يتكلم فيها سلفه وأهل بيته الملاحدة ، سبب اشتغاله بالفلسفة من الكتب المؤلفة في كشف أسرار الباطنية
- ١٣٤ ، ١٣٤ أرسطو وأتباعه أجهل الطوائف في العلم الالهي ، لكن لهم فسي الطبيعيات كلام غالبه جيد ولا يظهر عليهم العناد
- ١٣٥ لما عرف ابن سينا شيئا من دين المسلمين أراد أن يجمع بينه وبين ما تلقاه عن سلفه ، كما أحدث أشياء أصلح بها فلسفة من قبله حتى ضل بها من لم يعرف الإسلام
- ١٣٦ لا بد للنفس من معرفة الله وعبادته وحده ، ليست العبادات وسائل إلى ما يدعون من العلم أو مقصودها ، الحكمة العملية
- ١٣٦ ، ١٣٧ قول الجهمية : الإيمان مجرد المعرفة خير من قول هؤلاء : الكمال معرفة الوجود ولواحقه
- ١٣٧ بيان ما في كلام المنطقيين من الباطل لا يستلزم كونهم أشقياء إلا إذا بعث اليهم رسول ، من عرف ما جاءت به الرسل فعدل إلى طريق هؤلاء كان شقيئا

الموضوع	صفحة
الوجه الخامس : أنه ان كان المطلوب بقياسهم البرهاني معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها ما هو واجب البقاء على حال واحدة ، غاية أدلتهم تستلزم دوام النوع	١٣٨
ما يريدون باقتران المعلول بعلة ، الممكن المعلول لا يكون قديما يقدم علة	١٣٨ - ١٤١
القياس لا يدل على ما يختص بالله وانما يدل على أمر مشترك بينه وبين غيره	١٤١ ، ١٤٧
يستعمل في حق الله قياس الاولى لا قياس شمول مستوى أفراد ولا قياس تمثيل محض	١٤١ - ١٤٤
الفرق بين آياته الدالة عليه وبين القياس	١٤٢ - ١٤٤
قياس الاولى الذي كان يسلكه السلف	١٤٥
الاسماء المقولة عليه وعلى غيره كلفظ الوجود مقولة بطريق التشكيك لا الاشتراك اللفظي ولا المعنوي الذي تتماثل أفراد	١٤٥ ، ١٤٦
تنازع الناس في الاسماء والصفات هل هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق أو بالعكس أو حقيقة فيهما	١٤٦ ، ١٤٧
الاسماء المشككة متواطئة باعتبار القدر المشترك	١٤٧
فصل وأيضا فهم قسموا جنس الدليل الى القياس والاستقراء والتمثيل ، ما يتناوله اسم القياس عندهم	١٥٠
تقسيمهم القياس الى اقتراني واستثنائي ، الاستثنائي نوعان	١٥١ ، ١٥٢
تقسيمهم الاقتراني الى الاشكال الاربعة	١٥٢ ، ١٥٣
حصرهم الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل لا دليل عليه ، ايضاح ذلك	١٥٣ - ١٥٨
من مقدمات بلا زيادة ولا نقصان	١٥٩ - ١٦٣ ، ١٦٩ - ١٧١ ، ١٨٤
فصل وأما قولهم الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان	١٦١ - ١٦٣
مما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل قولهم في حد القياس ، مرادهم بالقول في قولهم : القياس قول مؤلف من أقوال	١٦٣ - ١٦٦
ان قالوا نقول أقل ما يكون من مقدمتين وقد يكون من مقدمات تقسيم القياس الى مفصول والى موصول	١٦٤ - ١٦٤
منى تكون المقدمة الواحدة كافية	١٦٤ ، ١٦٥
تطويلهم في الحدود ، قولهم ليس المطلوب أكثر من جزئيتين فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين	١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٨٣ ، ١٨٤
ان قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا نزاع الناس في العلة ، وتسمية الدليل ، وهل على المستدل ان	١٦٧ - ١٦٩
	١٧٠

- ١٧١ ، ١٧٣ يتعرض فى ذكر الدليل لبيان المعارض ام لا ؟ وصف العقلاء للمنطق وبيانهم عدم الحاجة اليه والحاجة الى علم العربية
- ١٧٢ قول بعض المتأخرين ان تعلم المنطق فرض كفاية أو أنه من شروط الاجتهاد يدل على جهله ، فساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام
- ١٧٢ - ١٧٥ ان قالوا نحن لا نقول ان الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطقيين بل الى المعانى التى توزن بها العلوم ، موضوع علم المنطق ، وكذبهم فى دعاويهم فيه
- ١٧٤ ، ١٧٥ ما مع اليهود والنصارى وعباد الاصنام من الحق أكثر مما مع المنطقيين
- ١٧٥ اليونان كانوا كفارا يعبدون الكواكب وقد استضاؤوا بدين المسيح ثم صاروا فى دين مركب من حنيفية وشرك
- ١٧٥ قولهم ان أرسطو وزير ذى القرنين كذب ، ذو القرنين موحد على من يروج مذهب المتفلسفة ؟
- ١٧٦ - ١٧٨ قولهم ربما أدرج فى القياس قول زائد لغرض فاسد أو صحيح ١٠٠ الخ
- ١٧٧ ، ١٧٨ قولهم قد تحذف احدى المقدمتين لغرض
- ١٧٨ ، ١٧٩ مما يبين أن المقدمة الواحدة قد تكفى فى حصول المطلوب
- ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ قول بعض الناس : التوسط هو ما يكون متوسطا فى نفس الامر بين اللازم القريب واللازم البعيد خطأ
- ١٨٠ ، ١٨١ هل العلم بالمقدمتين كاف فى العلم بالنتيجة ؟
- ١٨٢ الدليل ، متى يعلم أن الشيء دليل ؟
- ١٨٤ ، ١٨٥ نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ، كثر استعمالها من زمن أبى حامد والف فيه مؤلفات كما ألف فى ذم الفلاسفة
- ١٨٦ القياس الذى حذف احدى مقدمتيه هو قياس الضمير
- ١٨٦ ليس للاسلام فلاسفة وليس فى الفاظ الفلاسفة فصاحة وبلاغة
- ١٨٧ التبس أمر المنطق على كثير ممن لم يتصور حقائقه ولوازمه
- ١٨٧ أصناف الحجج عندهم ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل ما الذى يفيد اليقين ؟ قياس التمثيل وقياس الشمول متلازما
- ١٨٨ ، ١٨٩ متى يكون الاستقراء يقينا
- ١٩٠ ما ثبت للكلى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته ، قوله فى التمثيل هو الاستدلال بجزئى على جزئى
- ١٩١ ، ١٩٢ قياس الشبه وقياس الشمول ، ان قيل بم يعلم أن المشترك مستلزم للحكم

الموضوع	صفحة
١٩٢ ، ١٩٣ ما ذكروه فى الاقترانى يمكن تصويره بصورة الاستثنائى والاستثنائى يمكن تصويره بصورة الاقترانى ، الشرطى المتصل والشرطى المنفصل	
١٩٤ قولهم فى المنطق هو علوم صقلتها الاذهان وقبله الفضلاء عنه أجوبة (١) أنه ليس الامر كذلك	
١٩٥ ، ١٩٦ (٢) أن هذا ليس بحجة (٣) أن دين الاصنام أقدم من فلسفتهم (٤) أن هذا علوم عقلية محضة	
١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٩ - ٢٠٥ فصل فيما احتجوا به على أن الاستقراء دون قياس الشمول وأن قياس التمثيل دون الاستقراء الخ والجواب عن ذلك المتأخرون غيروا فى المنطق الإلهى والطبيعى بعض ما ذكره أرسطو	٢٠٥
٢٠٦ فصل وأما المقام الرابع وهو قولهم أن القياس والبرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق المقامات	
٢٠٧ - ٢١٣ كون المنطق ليس فبه فائدة علمية وانما فيه كثرة التعب	
٢٠٩ ، ٢١١ - ٢١٣ تعريف الدليل والبرهان	
٢٠٩ - ٢١١ قد يكون الدليل مقدمة واحدة وقد يحتاج المستدل الى مقدمتين فأكثر	
٢١١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشئ معين من الموجودات الا	
٢١٣ من قد يستفيد من علم المنطق	
٢١٣ ، ٢١٤ علم الفرائض نوعان ، من أول من أدخل علم الجبر والمقابلة فى الوصايا	
٢١٤ ، ٢١٥ الدور ثلاثة أنواع (١) الدور الكونى (٢) الدور الحكيمى الفقهى (٣) الدور الحسابى	
٢١٥ ، ٢١٦ شريعة الاسلام ليست موقوفة على شئ يتعلم من غير المسلمين ، وان كان طريقا صحيحا ، كعلم الجبر والمقابلة والهيئة	
٢١٦ جمهور العلماء على أنه لا يجب على المصل أن يستدل بالقطب ولا غيره بل تكفى الجهة	
٢١٦ ، ٢١٧ لا يمكن ضبط طلوع الهلال بالحساب ، من أول من أراد معرفة ذلك به ؟	
٢١٧ ، ٢١٨ صورة القياس لا تدفع صحتها ، لكن لا يستفاد به علم بالموجودات	
٢١٨ - ٢٢٣ ، ٢٢٩ كلما يمكن أن يتحصل بقياس الشمول يحصل بقياس التمثيل ، وبيان ذلك بوجوه (١) أن المواد اليقينية قد حصروها فى الحسيات ، والوجدانيات ، والمجربات	
٢٢١ ، ٢٢٢ الوجه الثانى أن يقال : لا بد فى كل قياس من قضية كلية وتلك القضية لا بد أن تنتهى الى أن تعلم بغير قياس والا لزم الدور	

الموضوع	صفحة
٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ الامكان على وجهين (١) ذهني (٢) خارجي	
٢٢٤ ، ٢٢٥ طريقة القرآن في بيان امكان المعاد	
٢٢٥ ، ٢٢٦ ما عند أئمة النظر من الدلائل العقلية على المطالب الالهية قد جاء القرآن بما خفيها من الحق وما هو أبلغ وأكمل منها ٠٠٠ هؤلاء ضلالهم أكثر من هداهم وجهلهم أكثر من علمهم	
٢٢٧ تعليم الانبياء ليس مقصورا على مجرد الخبر ، بخلاف غيرهم	
٢٢٨ أكثر كلامهم في المطالب البرهانية والامور العقلية : تقدير قسي الاذهان لا حقيقة له في الاعيان ، واذا طولبوا بالتمثيل عجزوا	
٢٢٩ ، ٢٣٠ ما بين أصحاب المنطق من الاختلاف لا يحصى ، سبب ذلك	
٢٣٠ في القرآن من الامثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل ، أمر الله بالجماعة والائتلاف ، أهل الرحمة لا يختلفون	
٢٣٠ ، ٢٣١ ما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد على أهل المنطق ، ولم يكن أحد يلتفت الى طريقتهم ، أول من خلط منطقهم بأصول المسلمين الغزالي	
٢٣١ — ٢٣٣ من كلام ابن النوبختي في الرد عليهم	
٢٣٣ — ٢٣٥ الوجه الثالث أن القضايا الكلية لا توجد في الخارج كلية عامة فلا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين	
٢٣٤ ، ٢٣٥ الوجه الرابع أن الحد الاوسط المكرر في قياس الشمول هو مناط الحكم في قياس التمثيل °	
٢٣٦ الوجه الخامس الوجه السادس °	
٢٣٧ الوجه السابع قد بين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس ، فإن قيل من أين يعلم بأن الجامع يستلزم الحكم	
٢٣٨ ضرب المثال بعين معرفة الكليات	
٢٣٩ من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف	
٢٣٩ ما أمر الله به من اعتبار يتناول قياس الطرد وقياس العكس	
٢٣٩ ، ٢٤٠ تفسير الميزان ، القياس اصحح من الميزان	
٢٤٠ ، ٢٤١ لا يجوز أن يظن أن الميزان أنزل الله هو منطق اليونان لوجوه (١) أنه أنزل الميزان مع كتبه خيل أن يخلق اليونان	
٢٤١ (٢) أن أهل الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يذكرُوا هذا المنطق	
٢٤١ — ٢٤٣ أنه ما زال نظار المسلمين يعيبونه ولا يلتفتون الى أهله	
٢٤٢ ، ٢٤٣ ان قيل اذا كان هذا ما يعلم بالعقل فكيف جعله الله مما أرسل به الرسل ؟	

الموضوع	صفحة
التامن انهم كما حصروا اليقين فى الصورة القياسية حصروها فى المادة التى ذكروها من القضايا الخمسة	٢٤٣ - ٢٤٦
التاسع أن الانبياء والاولياء لهم من علم الوحي والالهام ما هو خارج عن قياسهم	٢٤٦ ، ٢٤٧
العاشر انهم يجعلون ما هو علم يجب تصديقه ليس علما وما ليس بعلم علما	٢٤٧ ، ٢٤٨
الحادى عشر أنهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة ونفسوا وجود ما يمكن أن يختص برؤيته بعض الناس كالملائكة والجن	٢٤٩
الثانى عشر أن يقال كون القضية برهانية أو جدلية أو خطابية نسب واضافات عندهم	٢٤٩ - ٢٥١
ان قبل نحن نجعل البرهانيات اضافية قيل ٠٠٠	٢٥١
الثالث عشر انهم لما ظنوا أن طريقهم محيطة بطريق العلم الحاصل لبنى آدم أرادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا النبى له قوة أقوى من قوة غيره ٠٠٠	٢٥١
خلاصة أخطاء المنطقيين وبيان مرتبتهم بين الامم	٢٥٢ ، ٢٥٣
فان قيل ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه ، فى كلام متكلمى المسلمين أو يذكرونه بعينه	٢٥٣ ، ٢٥٤
٢٥٥ - ٢٦٥ « وقال فصل فى ضبط كليات المنطق والتحليل فيه »	
بنوا علم المنطق على الحد وجنة ، والقياس ونحوه من الاستقراء والتمثيل	٢٥٥
الحد ، الاسم ، الماهية ، الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية	٢٥٥ - ٢٥٧
ينقسم العرضى الى لازم وعارض ، واللازم الى لازم للماهية ولازم لوجودها	٢٥٦
انقسام العارض المفارق	٢٥٦
كل من الذاتى والعرضى اما أن يشترك فيه الجنس واما أن ينفرد به نوع واما أن يجمع بين المشترك والمميز فهذه الكليات الخمس	٢٥٧
القياس ، المقدمة ، الكلام فى ثلاث مراتب (١) الكلام فى المفردات (٢) الكلام فى القضايا وأقسامها (٣) الكلام فى القياس وضروبه وشروط نناجه	٢٥٧ ، ٢٥٨
مواد القياس (١) البرهاني (٢) الخطابي (٣)	٢٥٨
(٤) النسعى (٥) المغلطى السوفسطائى	
فصل الناس فى مسمى القياس على ثلاثة أقوال (١) انه حقيقة فى	٢٥٩

صفحة	الموضوع
٢٦٠	التمثيل مجاز في الشمول (٢) العكس (٣) حقيقة فيهما ... فصل الفساد في المنطق في البرهان والحد ، الخطأ في البرهان من وجهين (١) (٢)
٢٦٢	خطاهم في الحد في مواضع (١) دعواهم أن النصوص لا تعلم إلا بالحد الذي ذكروا
٢٦٣	الثاني أن الحد قد لا تعرف به ماهية المحدود بحال
٢٦٣ ، ٢٦٤	الموضع الثالث الفرق بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية
٢٦٥ — ٢٦٩	« وقال فصل قد كتبت فيما تقدم ملخص المنطق اليوناني »
٢٦٥	سبب تسمية أرسطو عند أتباعه « المعلم الاول » هذه العلوم حررها المسلمون من زمان المأمون ، لكن فيها من الباطل والضلال شيء كثير
٢٦٦	انقسام الناس بالنسبة الى هذه العلوم
٢٦٦ — ٢٦٨	تلخيص ما وقع في المنطق من الجهل والضلال
٢٦٩ ، ٢٧٠	« سئل عن كتب المنطق » فأجاب — غلط عقلا وشرعا من قال إنه فرض كفاية ، هذا العلم بعضه حق وبعضه باطل ، الحق الذي فيه لا يحتاج إليه ، أكثر الحق الذي فيه تستقل بمعرفته الفطر .
٢٧١ — ٣٠٥	« سئل عن العقل هل هو عرض . وهل الروح هي النفس . وهل لها كيفية تعلم . وهل هي عرض او جوهر وهل يعلم مسكنها من الجسد ومسكن العقل؟.
٢٧١	معنى الغل في الكتاب والسنة وكلام السلف والائمة
٢٧١ ، ٢٧٢	العقول ، والنفوس ، والمفارقات ، والجواهر العقلية عند المتفلسفة
٢٧٢	بقاء النفس بعد الموت ، النفس ، ليست النفس المفارقة للبدن بالمرب جزءا من أجزاء البدن وصفة من صفاته ، من قال خلاف ذلك
٢٧٢ ، ٢٧٣	قول الفلاسفة المماتين في النفس وحالها اذا فارقت البدن ، العقل ، والمادة ، والهيولى ، في لغتهم

الموضوع	صفحة
زعمهم أن للفلك نفسا تحركه كما للناس نفوس ، قدماؤهم يقولون نفس الفلك عرض قائم بالفلك وطائفة منهم يزعمون أن النفس الفلكية جوهر قائم بنفسه	٢٧٣
سبب تسميتهم لهذه مجردات	٢٧٤
٢٧٥ ، العلم الاعلى عندهم وانقسامه الى جوهر وعرض وانقسام العرض الى تسعة أنواع	٢٧٤
هل الكلام فى الجواهر والاعراض من أبحاث المنطق خاصة	٢٧٤
من أنكر حصر الاعراض فى تسعة أجناس ، وجعل الجواهر خمسة، وقسمها الى قسمين ، الماديات ، المجردات ، المفارقات	٢٧٥
هؤلاء ادعوا اثبات جواهر عقلية قائمة بانفسها ويقولون فيها : العافل والمعقول والعقل شيء واحد	٢٧٦
ارسطو وأتباعه يسمون الرب عقلا وجوها وهو عندهم لا يعلم شيئا سوى نفسه ولا يريد شيئا ولا يفعل شيئا ، ويسمونه : المبدأ والعلة الاولى	٢٧٧
أول من سمي الله واجب الوجود وقسم الوجود الى واجب وممكن وجعل موجودا قديما أزليا هو ابن سينا وأتباعه ، تناقضهم	٢٧٧ ، ٢٧٨
سبب تسلط المتفلسفة على المتكلمين من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم فى صفات الله وأفعاله وقدرته وكلامه	٢٧٨ ، ٢٧٩
هؤلاء فى كلام الله على ثلاثة أقوال ، الكلام فى أنواع الحوادث وأعيانها وسبب حدوثها ، الاصل الذى أثبتت به الجهمية حدوث العالم وقدم الخالق ونفى الصفات والكلام	٢٧٩ - ٢٨١
الرسول والعقلاء مطبقون على أن كل ما سوى الله محدث	٢٨١
٢٨١ ، الخلاف فى المؤثر ومقارنة أثره له أو تأخره عنه	٢٨٢
٢٨٣ - ٢٨٥ ابن كلاب والسالمية بنوا قولهم فى كلام الله على أصل الجهمية ، بطلان قولهم وصحة مذهب السلف	٢٨٣ - ٢٨٥
٢٨٦ ، فصل اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء وما يتناوله	٢٨٦ ، ٢٨٧
٢٨٧ ، من أنكر القوى والطبائع والاسباب وقال ان الله يفعل عندها لا بها	٢٨٧ ، ٢٨٨
٢٨٩ ، فصل والروح المديرة للبدن التى تفارقه بالموت هى الروح المنفوخة فيه ، تفسير : (الله يتوفى الانفس حين موتها)	٢٨٩ ، ٢٩٠
٢٩٠ ، لفظ الروح يقتضى اللطف ، اضافة الريح الى الله فى قول الرسول « الريح من روح الله » اضافة ملك ، المضاف الى الله ينقسم الى قسمين يراد بالروح الهواء الخارج من البدن والداخل فيه ، ويراد بالروح البخار ...	٢٩٠ ، ٢٩١
٢٩٢ ، فصل لفظ الروح والنفس يعبر بهما عن عدة معان ، يراد بنفس	٢٩٢ ، ٢٩٣

الموضوع	صفحة
الشيء ذاته وعينه كما فى نحو قوله (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) .	
٢٩٣ ، ٢٩٤ ويراد بالنفس الدم ٠٠٠ ويراد بها صفاتها المذمومة ، يقال النفس ثلاثة	
٢٩٥ فصل وأما قول السائل هل لها كيفية تعلم فهذا سؤال مجمل	
٢٩٥ - ٢٩٨ يقال من عرف نفسه عرف ربه من جهة الاعتبار ومن جهة الامتناع ومن جهة المقابلة	
٢٩٨ ، ٢٩٩ فصل وأما سؤال السائل هل هو جوهر أو عرض فلفظ الجواهر فيه اجمال ، الجوهر فى الاصطلاح ، الجوهر الفرد ، من أى شئ ركبت الاجسام	
٢٩٩ هل يمكن وجود جوهر ليس بمتحيز ، تقسيم الموجودات هل يسمى الجسم جوهرًا والجوهر جسمًا	
٣٠٠ صفات الله ، هل تسمى الصفات أعراضًا	
٣٠٠ ، ٣٠١ هل يسمى الله ويدعى ويخبر عنه بما صح معنى فى اللغة والشرع وان لم يرد باطلاقة نص ولا اجماع	
٣٠١ النفس وهى الروح المدبرة لهذا البدن هى من باب ما يقوم بنفسه التى تسمى جوهرًا وعينا قائمة بنفسها ليست من باب الاعراض	
٣٠١ ، ٣٠٢ النزاع فى التعبير عنها بلفظ الجوهر والجسم	
٣٠٢ فصل وأما قول القائل أين مسكنها من الجسد ، الحياة	
٣٠٣ فصل وأما قوله : أين مسكن العقل فيه ؟ ما يراد بلفظ القلب ، الروح لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف من العقل به يتعقل بهذا وبهذا	
٣٠٤ مبدأ الفكر والنظر فى الدماغ ، ومبدأ الارادة فى القلب ، ما يراد بلفظ الفعل	
٣٠٥ - ٣٠٧ « سئل أيما أفضل العلم او العقل الخ »	
٣٠٥ ، ٣٠٦ ما يراد بلفظ العلم والعقل ، أفضل العلوم	
٣٠٧ - ٣٢٠ « وقال فصل ثم إن الله خلق القلب للانسان يعلم به الأشياء كما خلق سائر الحواس »	
٣٠٧ - ٣١٣ اذا استعمل العبد ذلك فيما خلق له كان خيرا وصلاحا لذلك العضو ولله وللشيء الذى استعمل فيه واذا لم يستعمل فى ذلك كان الامر بالعكس	

- ٣٠٨ - ٣١١ سيد الاعضاء هو القلب ، قارء ونظر ، به من العلم ينال بالنظر
وبعضه موهبة ، الناس متباينون في عقلهم الاشياء
- ٣٠٩ - ٣١١ القلب والعين والاذن هي أمهات ما بنى به العلم ما تجتمع وما تفرق
فيه هذه الثلاثة
- ٣١٢ ، ٣١٣ اذا كان حق القلب أن يعلم لحق ، فإن الله هو الحق معنى « الاكل
شيء ما خلا الله باطل ،
- ٣١٢ خلق القلب لذكر الله ، لا يجد الغلب - لاو الذكر مع حب الدنيا
- ٣١٣ ، ٣١٤ لو ترك القلب على حاله التي خفي علينا قبل العلم والحق فآمن
بربه وأتاب اليه
- ٣١٤ ما يحول بين القلب وبين الحق ، وما يحده عن النظر فيه
- ٣١٤ ، ٣١٥ القلب للعلم كالاناء للماء والوادي للسيل ، معنى الحديثين
- ٣١٥ ، ٣١٦ لا بد أن يكون القلب زكيا صافيا سليما ، اذا استعمل في الحق
خله وجهان واذا صرف الى الباطل فهو وجهان
- ٣١٦ - ٣١٩ معنى هذا البيت :
- اذا ما وضعت القلب في غير موضع يغرب اناء فهو قلب مضيع

